Jean-Paul Sartre
Benny Lévy

LA ESPERANZA AHORA

LAS CONVERSACIONES DE 1980

Presentación y ensayo final de BENNY LÉVY

Traducción de
ISIDRO HERRERA

ARENA LIBROS

Título original:
L'espoir maintenant

© Verdier, 1991
© Arena libros s.l. 2006
C/ Santa Clara, 10,
28013 - Madrid
Tel: 91 559 13 71
E-mail: arenalibros@arenalibros.com

http://www.arenalibros.com

Diseño de la colección y de la Portada: Eduardo Estrada.
Portada: Arena Libros

ISBN: 84-95897-45-8

Depósito legal:
M-26627-2006
Impreso en Gráficas Pedraza
Tels. 91 542 38 17 / 91 559 01 20
Pza. de los Mostenses, 1 - Bajo
28015 Madrid

La edición de esta obra se beneficia del apoyo del Ministerio Francés de Asuntos Exteriores y del Servicio de Cooperación y de Acción Cultural de la Embajada de Francia en España, en el marco del programa de Participación en la Publicación (P.A.P. «García Lorca»)

ÍNDICE:

PRESENTACIÓN (*Benny Lévy*) 9

LA ESPERANZA AHORA 21

1. Más allá del fracaso 23
2. El deseo de sociedad 28
3. Del hombre 36
4. ¿Vivimos moralmente todo el tiempo 39
5. Un pensamiento que se forma entre dos 42
6. El principio de la izquierda 44
7. Un final transhistórico 49
8. Más fundamental que la política 53
9. Hijos de la madre 57
10. Hijos de la violencia 60
11. La unidad por la sublevación 65
12. El judío real y el Uno 69

LA PALABRA FINAL (*Benny Lévy*) 81

El *logos* y el mito 84
El porvenir puro y la muerte 86
El Mesías 90
La Resurrección 94

Presentación

Había terminado por olvidar este texto. Tenía que aparecer en *Le Nouvel Observateur* a comienzos del año 1980 y constituía una parte de la obra que Sartre y yo habíamos proyectado desde hacía varios años. Al leer las pruebas, los allegados de Sartre reaccionaron muy violentamente. Después todo fue muy rápido: Sartre entró en el hospital Broussais donde iba a morir en poco tiempo [abril de 1980]. La publicación del texto en el semanario proseguía y, parece, escandalizaba a una parte de los lectores. Llegó entonces el tiempo de la injuria, escrita o cuchicheada. Sartre ya no podía reírse de los que le «trataban como a un viejo»; no podía ya escucharse ninguna palabra en un tiempo en que la vejez no evoca la sabiduría, sino solamente la amenaza de la decadencia. No había por tanto nada que decir. Era preciso ausentarse. Después de diez años, yo había terminado por olvidar este texto.

Y entonces *Les Temps modernes* solicitaronn mi contribución para su número especial de homenaje. Me vinieron entonces a la memoria «Las conversaciones», y en particular la última parte, tan

enigmática. Recuerdo haberme quedado yo mismo espantado por la extrañeza de las declaraciones de Sartre. Quise regresar a ese trastorno. Escribí «La palabra final»[1]. Sin haber releído todavía «Las conversaciones». *Les Temps modernes* recibieron con calor esta nota: parece como si hubiera acabado una época. «Las conversaciones» podían finalmente ser presentadas al público, en un libro. Las volvía abrir. Y las volvía descubrir.

Ahora lo comprendo: mientras dialogaba con él no había escuchado la voz de Sartre. Preocupado por dar cuentas de nuestro trabajo de los años precedentes, por subrayar los reajustes importantes que Sartre hacía de sus formulaciones anteriores, obsesionado por el «tercer lector» cuya sorpresa nos imaginábamos —aunque estuvimos muy lejos—, no prestaba atención a la voz de Sartre. El tema que Sartre quiso subrayar con fuerza en el título —la esperanza ahora— me irritaba un poco: no me gustaba demasiado la «ingenuidad» de la palabra esperanza. Finalmente me sentía a disgusto en el papel del interlocutor de Sartre, que iba a salir de la sombra con su verdadero nombre (hasta ese momento me llamaban Pierre Victor). Entonces escuché a Sartre, sin duda que inteligentemente, pero no fui sensible a su voz.

Y hoy la escucho. Pensaba que Sartre, como de costumbre —excepcional costumbre— había vuelto al *cogito* para decir lo que pensaba. Se hunde en su sillón y vuelve a comenzar: todo es posible. Sartre me había enseñado a pensar hoy como si no existieran los pensamientos de ayer: éstos regresarían si todavía tuvieran un sitio. Yo creía recuperar el *cogito*, asistía al nacimiento del «Alma», tal como lo dice el *Fedón*: desapego de cualquier interés y reunión consigo. Ascesis, en el sentido que el Foucault de los últimos años nos enseñó a descubrir, ascesis que el eco del escándalo contribuyó a disimular por completo.

[1] Inclucluido en este libro como ensayo final, p. 81

No pienso ante todo en lo que Sartre reconocía como un error, en la época en que fue compañero de viaje de los comunistas. Ejercicio obligado, por lo menos para tres generaciones, esta especie de confesión puede dar lo mejor y lo peor. Me refiero a ese movimiento de desprendimiento de los «intereses ideológicos» más íntimos.

> «Por mi parte nunca he estado desesperado, [...] nunca he sentido angustia.»[1]

Viniendo del autor de *El ser y la nada* que había escrito:

> «El hombre toma conciencia de su libertad en la angustia.»[2]

la declaración choca. Pero hay que releer las páginas en cuestión: en ellas se encontrará a Sartre adoptando la impostura del teórico que echa un vistazo a la angustia-ante-la-culpa de Kierkegaard y a la de Heidegger como aprehensión-de-la-nada. Haciendo de árbitro entre una y otra:

> «Eran palabras que me parecía que para otros podían ser una realidad. Por lo tanto, quería tenerlas en cuenta en mi filosofía.»[3]

Sartre, con calma, mina, en «Las conversaciones», esta posición del teórico, que falsea el trabajo del *cogito*. El Alma —la libertad aprehendida por la verdad— no adviene en la conciencia del vistazo:

> «Si se quiere ir hasta lo innoble, se puede estimar que nunca lo he pensado [que el fracaso de la existencia es inevitable] en relación conmigo, mientras que sí lo pensaba en

---

[1] Véase *infra* p. 25

[2] J.-P. Sartre, *L'Être et le Néant*, Gallimard, 1973, p. 66.

[3] Véase *infra* p. 25

> relación con los demás. Veía cómo se equivocaban, cómo, incluso, cuando creían haber triunfado, era el fracaso total. Y, por mi parte, me decía que por el hecho de pensar eso y de escribirlo, lo lograba.»[1]

De ahí el desinterés por sus contradicciones:

> «Pienso que mis contradicciones importaban poco y que, a pesar de todo, he seguido siempre una línea sin interrupciones.»[2]

Dejamiento, diría yo. Qué importa si inmensos trozos de «sistemas» caen en el transcurso de «Las conversaciones» —el deseo del para-sí, el para-el-prójimo [*pour-autrui*] o la fraternidad-terror— sólo cuenta «apuntar bien». Sartre tenía razón contra mí:

> «Sé que no he dicho siempre lo mismo, y, en este punto, estamos en desacuerdo.»[3]

Pero yo me preocupaba por sus contradicciones. Y por eso discernía mal el sentido del trabajo que el realizaba sobre sí mismo. La sencillez de su esfuerzo. Tan alejado de la ironía autobiográfica. ¿Qué es lo más verdadero? ¿Su incesante regreso, cuando conversábamos, a la salvación que «salva de la contingencia» o el ensordecedor parágrafo final de *Las palabras*?

> «Si coloco la imposible salvación en el almacén de los accesorios, ¿qué queda? Todo un hombre, hecho de todos los hombres, que vale lo que todos y lo que cualquiera de ellos.»

Las palabras nos dan vértigo: en el momento en que vamos a creer en la salvación, el autor nos cierra la puerta a lo imposible y en el momento en que vamos a desesperar se saca del sombrero

---

[1] Véase *infra* p. 28.

[2] Véase *infra* p. 28.

[3] Véase *infra* pp. 27-28.

una comunidad de singularidades — «todo un hombre que vale lo que todos...»A la espera de tropezar de nuevo contra lo inhallable de esta comunidad. En «Las conversaciones», Sartre no convierte el «apuntar bien» en un torniquete. Sencillamente piensa, sin segundas intenciones, sin considerar las malicias del teórico o los giros del escritor: la esperanza ahora.

La ascesis permite a Sartre detenerse ampliamente, atentamente, en una intriga que el Sartre presionado e interesado parecía querer ignorar:

> «Siempre he considerado, incluso cuando no hablaba de ella, que [la esperanza] era una manera de captar el fin que me proponía, como algo que puede ser realizado.»[1]

Sartre ha sabido siempre, pero no sabía decirlo, que el acto libre implica un genio benigno, del mismo modo que el *cogito* pudo suponer un genio maligno. Sartre nunca pudo pensar que esta especie de confianza pudiera ser un engaño.

> «Nunca he considerado la esperanza como una ilusión lírica.»[2]
>
> «Y no pienso, como te digo, que esta esperanza sea una ilusión lírica, sino que está en la naturaleza misma de la acción.»[3]

En el corazón mismo de la espontaneidad, Sartre desvela una «especie de necesidad»:

> «Y hay en la esperanza misma una especie de necesidad.»[4]

que poco después se escuchará como una especie de requerimiento:

---

[1] Véase *infra* p. 24.

[2] Véase *infra* p. 24.

[3] Véase *infra* p. 27.

[4] Véase *infra* p. 27.

> «Toda conciencia debe hacer lo que hace, no es tanto que lo que haga sea válido, sino todo lo contrario, pues cualquier objetivo que tenga se presenta en ella con un carácter de requerimiento, y eso para mí es el punto de partida de la moral.»[1]

A pesar de las apariencias, Sartre no dice nada que asombre: si nos hemos entusiasmado con la lecturas de las escenas del camarero y de la coqueta en *El ser y la nada* es porque Sartre apuntaba más allá de la mala fe, hacia la buena fe. Pero toda buena fe acababa por aparecer de nuevo como mala fe: incluso el «hombre sincero» era cómico. Contra el espíritu de seriedad, Sartre se preguntaba, recordémoslo: ¿cómo ser (valeroso, cobarde, sincero...) en el modo de no-serlo? Buscaba una negación purificadora, fecunda en la existencia. Dicho de otro modo, la eidética de la mala fe tenía los rasgos esenciales de la teología negativa. Sartre hubiera podido revelar en ésta lo que estaba en juego en la existencia si él mismo por su parte hubiera podido captar el alcance de un pensamiento del Uno-que-no-se-dice. Y cuando Sartre, al final, en ese regreso hacia el comienzo, quiso nombrar ingenuamente la buena fe, hubiera podido encontrar en Proclo el recurso de enderezar la *pistia* (la fe), de arrancarla del dominio de la *doxa* (de la opinión) y de la inautenticidad. Pero sabemos que este diálogo no tuvo lugar en la vida de Sartre. Y helo ahí, en ese punto «ingenuo» y embarazoso: ¿cómo pensar en el seno de la espontaneidad libre esta especie de coacción? Coacción que se presenta dentro de una obediencia confiante. Todo sucede como si yo pudiera estar seguro de que originalmente mi esperanza no es una ilusión porque mi libertad conserva la huella de un orden. Sartre no dice indiferentemente que la esperanza es

> «el hecho mismo de poner un final como algo *que debe* ser realizado.»[2]

---

[1] Véase *infra* p. 39-40.

[2] Véase *infra* p. 23. Subrayado mío.

y que es

> «una manera de captar el final [...] como algo *que puede* ser realizado.»[1]

¿«Debes, luego puedes», a la manera de Kant? Sartre subraya la diferencia.

> «[La moralidad] no nacería de un mundo bien ordenado que en general uno encuentra al comienzo de cualquier moral anterior como la moral de Kant: el mundo moral como la realidad libre penetrando en la realidad necesaria. Eso no era lo que quería. Quería la realidad libre que, por el contrario, aparecía dentro de una realidad contingente. Y los mandamientos que ella podía dar se manifiestan en la trascendencia blanda y pastosa.»[2]

Sartre apunta hacia una libertad que, cumpliendo órdenes, se arranca de la contingencia. Pero las órdenes, al suscitar la libertad, se borran sin haber podido anular la contingencia original. Queda una espontaneidad que se olvida del imperativo y sigue obsesionada por la contingencia:

> «Esta coacción tiene algo de sobrerreal, y es que ella no determina, sino que se presenta como algo coaccionado y la elección se hace libremente.»[3]

La preocupación por distinguirse de Kant no debería disimular lo que de nuevo tiene la descripción, que repite de manera fecunda el gesto kantiano. Kant había revelado la libertad a partir del hecho imperativo. Sartre también: la libertad extrae del orden el poder de arrancarse de la contingencia. Esto es lo que Sartre quie-

---

[1] Véase *infra* p. 24. Subrayado mío.

[2] Nota no publicado de 1979.

[3] Véase *infra* p. 42.

re ganar con respecto a Kant: la posibilidad que el imperativo *singulariza*. Sartre nunca olvida a Poulou:

> «Nacido de una espera futura, yo brincaba iluminado.»[1]

Sartre quiere distinguir el requerimiento de la libertad, de la «ley moral». Porque no podría admitir la forma de la universalidad de la ley moral. Por dos razones: ésta no reconoce la singularización del sujeto bajo el choque del imperativo, pero también ella ignora en otro sentido la «contingencia original»: ella olvida el hecho contingente de la escasez que se opone a la realización de lo universal. En una conferencia pronunciada en 1965, Sartre había ya, desde este punto de vista, criticado el «debes, luego puedes» de Kant. En «Las conversaciones» acentúa todavía más el imperativo de la universalización.

> «No había determinado [en *El ser y la nada*] lo que hoy intento determinar: la dependencia de cada individuo en relación con todos los individuos.»[2]

¿Cómo puede el imperativo suscitar la libertad singular y la de todos? ¿De dónde procede este poder que podrá evitar el formalismo de la ley moral? La conversación no llega a elaborar esta cuestión. La crítica del deseo de ser (Dios) no conduce a definir otra manera de subjetivación, bajo el choque del imperativo; vira bruscamente para exaltar el «deseo de sociedad», los «verdaderos fines sociales de la moral». El nombre «Hombre» viene a este sitio, vacío:

> «Nuestro fin es llegar a un verdadero cuerpo constituido en donde cada persona fuera un hombre y las colectividades fueran igualmente humanas.»[3]

---

[1] J.-P. Sartre, *Les Mots*, Gallimard, «Folio», 1974, p. 199. [«Poulou» es el nombre cariñoso con el que su familia llamaba a Sartre niño. *N. de T.*]

[2] Véase *infra* p. 41.

[3] Véase *infra* p. 37

Como en la conferencia del 65, Sartre esboza una adanología sin haber podido elaborar un pensamiento del Uno. El riesgo está, como en el 65, en *representarse* bajo el nombre Hombre un fin último. Pero a través de la crítica de la representación marxista Sartre, ya, busca más allá.

Como en la primera parte de «Las conversaciones», cuando más allá del fracaso Sartre quiso ascender a la posición misma del final, a su surgimiento en la esperanza, ascendió desde el final fistórico —los finales históricos— hasta la intención radical inicial, hasta elprincipio de fraternidad. Designando el final, por este hecho, como «transhistórico»:

> «Aparece en la historia, pero no pertenece a ella.»[1]

Sartre se ve entonces conminado, en el límite del «mito», a nombrar la «relación primera»: la relación familiar. Nueva repetición de la «ceremonia del nacimiento», tan insistente en toda su obra:

> «Para cada uno el nacimiento es exactamente el mismo fenómeno que para el vecino, así como, en cierta manera, dos hombres que hablan entre sí tienen la misma madre.»[2]

Debemos comprender que tras el nombre de la madre, Sartre intenta pensar una unificación que mantiene a cada uno en su singularidad. Tener la misma madre significa: ser igual al otro, a partir de su «núcleo indivisible». La cosa, convenimos en ello, no es evidente; Sartre lo introduce de manera abrupta —se había visto conducido a preocuparse de ese tema a partir de la descripción del para-el-prójimo[3]— y el pensamiento se atasca como lo muestra el intercambio sobre el mito.

Pero Sartre llega a dar un paso más en la dirección de un pensa-

---

1 Véase *infra* p. 52.

2 Véase *infra* p. 57.

3 En las conversaciones no publicadas.

miento del Uno que permita articular la libertad singular y la de todos. El judío le da la posibilidad de liberarse del modelo político del Uno —el Uno sintético, despótico, el Uno-tercero de la *Crítica de la razón dialéctica*—, el Uno de la historia:

> «Habría que pensar que la historia podía ser algo distinto si se quería decir que hay una historia judía. Habría que concebir la historia judía no solamente como la historia de una diseminación de los judíos a través del mundo, sino incluso como la unidad de esta diáspora, la unidad de los judíos dispersos.»[1]

Bajo el modo del Uno político, los judíos están dispersos; ahora bien, es un hecho que los judíos están unidos. Luego existe otro Uno que el Uno político:

> «Lo esencial en el judío es que, después de varios miles de años, hay una relación con un solo Dios.»[2]

La tesis, en su sencillez, es perturbadora. Invierte el modelo sobre el que se ha construido la filosofía política moderna. Ésta había construido el concepto del Uno político a partir del concepto del Estado de los hebreos (la alianza que inspira el contrato). Spinoza extrajo su consecuencia necesaria: ya que el Estado está destruido, el hebreo ha perdido su razón de ser. Sartre, a partir de la facticidad judía —los judíos dispersos están unidos— invierte el razonamiento: la existencia judía confirma un Uno distinto que el Uno político.

La declaración que hizo Sartre sobre el judío me asombra todavía hoy. No hablo de su reconocimiento de lo real del judío: era evidente después de dos años de intercambios acerca de los textos judíos que yo me había puesto a estudiar. Sartre había percibido la

---

[1] Véase *infra* p. 73.

[2] Véase *infra* p. 74.

amplitud, que nunca antes había sospechado, del pensamiento de los maestros de Israel. Se había hecho cargo de la ignorancia de los modernos. No, lo que me asombra es lo que le fue posible decir de un tema como el de la resurrección de los muertos. En ese momento no me atrevía a formular tales reflexiones.

En efecto, en un último giro de su meditación, Sartre modifica una vez más el «final»; éste se convierte en el «fin del mundo»:

> «[El final judío] es el comienzo de la existencia de los hombres, unos por y para otros. Es decir, un fin moral. [...]El judío piensa que el fin del mundo, de este mundo, y el surgimiento del otro, es la aparición de la existencia ética de los hombres por y para los demás. [...]También los no judíos hacemos una búsqueda de la ética. Se trata de encontrar el fin último, es decir, el momento en que la moral será sencillamente la manera de vivir de los hombres unos en relación con otros.»[1]

Habiendo partido de la simple consideración de que toda acción implica la esperanza, Sartre llega consecuentemente, tras la necesaria crítica de los fines históricos, a plantear que la ética supone la escatología.

Se puede con toda certeza escapar de esta consecuencia, rechazando todo pensamiento del «final».

> «Entonces, ¿por qué vivir?»[2]

Se puede evidentemente responder a la manera del ateo de Spinoza: para los honores y las riquezas. La actual vulgata liberal no dice en realidad nada distinto. Sirve de testimonio del ajetreo que se produce, siempre, cuando el sujeto se preocupa por su salvación. ¿Alguien duda todavía de que, según nuestra opinión, Spinoza sólo se ocupa de fundar el Estado liberal para asegurar la beatitud

[1] Véase *infra* p. 76.

[2] Véase *infra* p. 37.

del sabio? ¿Y de que su único verdadero problema político fue el de concebir una salvación también para los ignorantes y que a este respecto las Escrituras le parecieron necesarias? No, hoy de este pensamiento sólo se quiere retener lo peor: la sacralización de lo político. Y se olvida que es secundaria, tanto en el platonismo como en la tradición política auténtica salida de él, la cuestión de la tipología de las formas políticas. La cuestión primordial es la de la justicia: alma según Sócrates o moral escatológica según Sartre.

¿Llegó Sartre a hacer que se escuchara, finalmente, que es urgente pensar, más allá de los apocalipsis históricos, el comienzo del mundo?

LA ESPERANZA AHORA

N. B.: Las títulos de cada uno de los apartados son de Benny Lévy

1. MÁS ALLÁ DEL FRACASO

BENNY LÉVY. — Desde hace algún tiempo te preguntas acerca de la esperanza y la desesperanza. Son temas que apenas abordabas en tus escritos.

JEAN-PAUL SARTRE.— En cualquier caso, no de la misma manera. Pues siempre he pensado que todo el mundo vive con esperanza; es decir, cree que algo que ha emprendido, o que le concierne, o que concierne al grupo social al que pertenece, está realizándose, se realizará y le será favorable, tanto a él como a los que constituyen su comunidad. Pienso que la esperanza forma parte del hombre; la acción humana es trascendente, es decir, apunta siempre a un objeto futuro a partir del presente en que la concebimos y en que intentamos realizarla; pone su final, su realización, en el futuro, y en la manera de actuar está la esperanza, es decir, el hecho mismo de poner un final como algo que debe ser realizado.

B. L.— Ciertamente has dicho que la acción humana apunta a una finalidad en el futuro, pero has añadido, inmediatamente después, que esta acción era vana. La esperanza queda necesariamen-

UNIVERSIDAD DE ANTIOQUIA
BIBLIOTECA CENTRAL

te frustrada. Entre el camarero, un caudillo —Hitler o Stalin—, un borracho parisino[1], el militante revolucionario marxista y Jean Paul Sartre, entre toda esa gente había, al parecer, esto en común: que si todos se proporcionaban efectivamente fines, todos, en cuanto tales, fracasaban.

J.-P. S.— No he dicho exactamente eso, estás exagerando. He dicho que, en efecto, no alcanzaban nunca exactamente lo que habían buscado, que siempre había un fracaso...

B. L.— Has afirmado que la acción humana proyecta un fin en el futuro, pero has dicho también que este movimiento de la trascendencia desembocaba en un fracaso. Nos has descrito, en *El ser y la nada*, una existencia que proyectaba fines para nada, aunque con perfecta seriedad. El hombre se proporcionaba fines, sí, pero, en el fondo, el único fin que deseaba era ser Dios, lo que tú llamabas ser causa de sí. De ahí, naturalmente, el fracaso.

J.-P. S.— Pues bien, no he perdido del todo esa idea de fracaso, aunque esté en contradicción con la idea misma de esperanza. No hay que olvidar que yo no hablaba de esperanza en la época de *El ser y la nada*. Es más tarde cuando me ha llegado, poco a poco, la idea del valor de la esperanza. Nunca he considerado la esperanza como una ilusión lírica. Siempre he considerado, incluso cuando no hablaba de ella, que ella era una manera de captar el fin que me proponía, como algo que puede ser realizado.

B. L.— No hablabas quizá de esperanza, pero hablabas de desesperación.

J.-P. S.— Sí, hablaba de desesperación, pero, como he dicho tantas veces, no es lo contrario de la esperanza. La desesperación era

[1] «Todas las actividades humanas son equivalentes —pues todas ellas piensan en sacrificar al hombre para que surja la causa de sí— y [...] todas están encomendadas por principo al fracaso. Viene así a ser lo mismo embriagarse en solitario o conducir a los pueblos.» (*L'Être et le Néant*, *ibid.*, p. 74).

la creencia de que mis fines fundamentales no podían ser alcanzados y que, por consiguiente, había en la realidad humana un fallo esencial. Y, por último, en la época de *El ser y la nada* sólo veía en la desesperación una visión lúcida de lo que era la condición humana.

B. L.— Me dijiste un día: «He hablado de desesperación, pero eran cuentos, he hablado de ella porque se hablaba de ella, porque era el tema de moda: leíamos a Kierkegaard.»

J.-P. S.— Eso es exacto, por mi parte nunca he estado desesperado, ni he considerado, de cerca o de lejos, que la desesperación fuera una cualidad que me pudiera pertenecer. Por consiguiente, era, en efecto, Kierkegaard el que me influía mucho a este respecto.

B. L.— Es curioso, porque verdaderamente no te gusta Kierkegaard.

J.-P. S.— Sí, pero a pesar de todo he sufrido su influencia. Eran palabras que me parecía que para otros podían ser una realidad. Por tanto, quería tenerlas en cuenta en mi filosofía. Era la moda: la idea de que faltaba algo en mis conocimientos personales acerca de mí, de los que no podía extraer la desesperación. Pero tenía de hecho que considerar que si los demás hablaban de ella es que para ellos debía existir. Pero fíjate bien en que apenas se encuentra esa desesperación en mi obra a partir de entonces. Fue sólo un momento. Eso lo veo en muchos filósofos, a propósito de la desesperación o de cualquier otra idea filosófica, hablan de oídas en los primeros tiempos de su filosofía, le dan un gran valor, y luego, poco a poco, no vuelven a hablar de ello, porque se dan cuenta de que su contenido no existe para ellos, de que lo han recibido de los demás.

B. L.— ¿Y pasa esto también con la angustia?

J.-P. S.— Nunca he sentido angustia. Es una de las nociones claves de la filosofía de 1930 a 1940. Procedía también de Heidegger.

Se trata de nociones de las que nos servíamos continuamente, pero que para mí no correspondían a nada. Es cierto, yo conocía la desolación o el hastío, la miseria, pero...

B. L.— La miseria...

J.-P. S.— En fin, la conocía a través de otros, la veía, si quieres. Pero la angustia y la desesperación no. En fin, no volvamos sobre este punto, puesto que no afecta a nuestra investigación.

B. L.— Sí, a pesar de todo es importante saber que no has hablado de esperanza, y que cuando hablabas de desesperación en el fondo no era ése tu pensamiento.

J.-P. S.— Mi pensamiento era de hecho mi pensamiento, pero la rúbrica bajo la cual lo colocaba, la «desesperación», me era ajena. Lo más importante para mí era la idea de fracaso. La idea de fracaso relativa a lo que podríamos llamar un fin absoluto. En pocas palabras, lo que no se dice, en *El ser y la nada*, de esta forma, es que cada hombre, más allá de los fines teóricos o prácticos que tiene en cada instante y que se refieren, por ejemplo, a cuestiones políticas o de educación, etc., más allá de todo esto, cada hombre tiene un fin, un fin que yo llamaría, si me lo permites, trascendente o absoluto, y todos aquellos fines prácticos sólo tienen sentido en relación con aquel fin. El sentido de la acción de un hombre es por tanto este fin, que, por otra parte, varía según los hombres, pero que tiene de particular el ser absoluto. Y la esperanza se vincula a este fin absoluto, como por lo demás el fracaso, en el sentido de que el verdadero fracaso se refiere a este fin.

B. L.— ¿Y ese fracaso es inevitable?

J.-P. S.— Aquí llegamos a una contradicción de la que no he salido todavía, pero de la pienso que voy a salir a través de estas conversaciones. Por una parte, conservo la idea de que la vida de un hombre se manifiesta como un fracaso; lo que ha intentado no lo logra. Ni siquiera logra pensar lo que quiere pensar o sentir lo que

quiere sentir. Esto desemboca en resumidas cuentas en un pesimismo absoluto. Es algo que no pretendí en *El ser y la nada*, pero que hoy de hecho estoy obligado a hacerlo constar. Además, por el otro lado, a partir de 1945, he pensado cada vez más —y actualmente estoy convencido— que la característica esencial de la acción emprendida, como te decía hace un momento, es la esperanza. Y la esperanza significa que no puedo emprender una acción sin contar con que voy a realizarla. Y no pienso, como te digo, que esta esperanza sea una ilusión lírica, sino que está en la naturaleza misma de la acción. Es decir, que la acción, al ser al mismo tiempo esperanza, no puede estar desde el principio encomendada al fracaso absoluto y seguro. Esto no quiere decir que ella deba realizar el fin necesariamente, sino que debe presentarse en una realización del fin, planteado como futuro. Y hay en la esperanza misma una especie de necesidad. La idea de fracaso no tiene un fundamento profundo en mí, en este momento: al contrario, la esperanza, en tanto que es relación del hombre con su fin, relación que existe incluso si el fin no es alcanzado, es lo que está más presente en mis pensamientos.

B. L.— Pongamos un ejemplo: el de Jean-Paul Sartre. Siendo niño, decide escribir, y esta decisión le consagra a la inmortalidad. ¿Qué dice Sartre en el ocaso de su obra, qué dice de esta decisión? Esta elección de las elecciones, que fue la tuya, ¿ha sido un fracaso?

J.-P. S.— He dicho a menudo que era un fracaso en el plano metafísico. Quería decir con eso que no he hecho una obra sensacional, del tipo de la de Shakespeare o de Hegel y, por tanto, con relación a lo que yo hubiera querido, es un fracaso. Pero mi respuesta me parece muy falsa. Naturalmente, yo no soy Shakespeare, y no soy Hegel, pero he hecho obras que he cuidado tanto como he podido; algunas de ellas han sido fracasos, seguramente, otras menos, y otras han sido logros. Y eso basta.

B. L.— ¿Pero el conjunto en relación con tu decisión?

J.-P. S.— El conjunto está logrado. Sé que no he dicho siempre

lo mismo, y, en este punto, estamos en desacuerdo, pues pienso que mis contradicciones importaban poco y que, a pesar de todo, he seguido siempre una línea sin interrupciones.

B. L.— ¡Ya estamos ante la «recta intención»! Ahí no piensas que el fracaso vaya indisolublemente unido a la posición del final en el elemento de lo absoluto.

J.-P. S.— No lo creo. Por otra parte, si se quiere ir hasta lo innoble, se puede estimar que nunca lo he pensado en relación conmigo, mientras que sí lo pensaba en relación con los demás. Veía cómo se equivocaban, cómo, incluso, cuando creían haber triunfado, era el fracaso total. Y, por mi parte, me decía que por el hecho de pensar eso y de escribirlo, lo lograba, y lograba de un modo más general mi obra. Desde luego, no lo pensaba claramente; si no, a pesar de todo me hubiera dado cuenta de la enorme contradicción; pero a pesar de todo lo pensaba.

2. EL DESEO DE SOCIEDAD

B. L.— Pero ¿qué es lo que distingue entonces el deseo de ser del camarero, ese camarero atiborrado de espíritu de seriedad del que hemos hablado al principio, y el deseo de inmortalidad de Sartre, dejando aparte todo lo innoble? ¿O es que en esta diferencia sólo está lo innoble?

J.-P. S.— Pienso, a pesar de todo, que la idea de inmortalidad hacia la que me dejaba ir muy a menudo cuando escribía y hasta que he dejado de escribir era un sueño. Pienso que la inmortalidad existe, pero no de esa manera. Intentaré explicarme un poco más adelante. Pienso que en la manera como yo aspiraba a la inmortalidad tal como la concebía, yo no era tan diferente del camarero o

de Hitler, pero que la manera en que yo trabajaba en mi obra era diferente. Era limpia, era moral, ya veremos qué quiere decir esto. Considero por tanto que cierto número de ideas que acompañan necesariamente a una acción, por ejemplo, la idea de inmortalidad, son sospechosas, son turbias. Mi trabajo no ha estado dirigido por la voluntad de ser inmortal.

B. L.— Pero ¿no podemos partir de esa diferencia? Nos hablas de la obra como de un pacto de generosidad, de un pacto de confianza entre el lector y el autor. Lo has convertido siempre en lo esencial del trabajo del escritor.

J.-P. S.— El trabajo social...

B. L.— ¿No hay en ese trabajo social la expresión de un deseo al menos tan fundamental como aquel deseo de ser del que nos hablas en *El ser y la nada*?

J.-P. S.— Sí, pero pienso que hay que definirlo. Pienso, si quieres, que hay una modalidad distinta a la modalidad primera del espíritu de seriedad. Es la modalidad moral. Y la modalidad moral implica que dejamos, al menos en aquel ámbito, de tener como fin el ser, y ya no queremos ser Dios, ya no queremos ser *causa sui*; lo que buscamos es algo distinto.

B. L.— Después de todo, esta idea de *causa sui* sólo depende de una tradición teológica muy determinada.

J.-P. S.— Sí, si quieres.

B. L.— Del cristianismo a Hegel.

J.-P. S.— De acuerdo, si te empeñas. Es mi tradición, no tengo otra. Ni la tradición oriental, ni la tradición judía. Carezco de ellas por mi historicidad.

B. L.— Pero acabas de tomar distancia con respecto a esta tradición, al separarte de esta definición del ser causa de sí, el hombre-Dios.

J.-P. S.— Sí, y considero que la moral que pretendemos no está ligada a la tradición del cristianismo; lo que debemos pretender y los fines que debemos buscar en la moral no son ciertamente los fines que nos ofrece el cristianismo.

B. L. —¿El pacto de generosidad nos remitiría de algún modo a un deseo de sociedad que al menos es tan fundamental como lo que el espíritu de seriedad llama el deseo de ser?

J.-P. S.— Lo pienso. Pero habrá que definir efectivamente lo que aquí quiere decir sociedad. No es la democracia o pseudodemocracia de la Vª República. Se trata un relación totalmente distinta de los hombres entre sí. Ya no es la relación socioeconómica que Marx pretendía.

B. L.— En tu agotador debate con el marxismo, ¿no has buscado en el fondo lo que hoy se está de acuerdo en llamar el deseo de sociedad, para salir de la dialéctica de la mala fe de *El ser y la nada*?

J.-P. S.— Sin ninguna duda.

B. L.— Al final de *El ser y la nada* crees haber abierto una perspectiva moral, y después del libro de moral se encuentra este debate con el marxismo. Hay que pensar que ambas cosas están íntimamente ligadas.

J.-P. S.— Íntimamente.

B. L.— Has creído que el sentido de la historia, tal como Hegel y el marxismo lo definían, podría tal vez esquivar el callejón sin salida en que desembocaba *El ser y la nada*.

J.-P. S.— Sí, pero solamente a grandes rasgos. Después he pensado que había que ir por otro sitio totalmente distinto. Es lo que ahora hago. Te diré que esta búsqueda de los verdaderos fines sociales de la moral apareja la idea de recuperar un principio para la izquierda tal como es hoy en día. Esta izquierda que lo ha aban-

donado todo, y que está actualmente liquidada, que deja que triunfe una derecha miserable.

B. L.— E indecente.

J.-P. S.— Por el momento digo la derecha, para mí eso quiere decir los sinvergüenzas. Esta izquierda, o bien pincha, pero entonces es el hombre el que en ese momento pincha, o bien entonces recupera principios. Me gustaría que nuestra discusión sea aquí a la vez el esbozo de una moral y el descubrimiento del verdadero principio de la izquierda.

B. L.— La primera aproximación en la que ahora desembocamos es que el principio de izquierda tiene algo que ver con un deseo de sociedad.

J.-P. S.— Absolutamente, y con la esperanza. Ya ves, mis obras son un fracaso. No he dicho todo lo que quería decir ni de la manera en que quería decirlo. Algunas veces, en mi vida, esto me ha apenado profundamente, y, otras veces, no he reconocido mis errores y he pensado que había hecho lo que había querido. Pero a estas alturas no pienso ya ni una cosa ni la otra. Pienso que he hecho poco más o menos lo que he podido, que, valga eso lo que valga, el futuro desmentirá muchas afirmaciones mías; espero que algunas se conservarán, pero de cualquier manera hay un lento movimiento de la Historia hacia una toma de conciencia del hombre por el hombre. En ese momento, todo lo que se haya hecho en el pasado adquirirá su lugar, adquirirá su valor. Por ejemplo, lo que he escrito. Eso es lo que dará a todo lo que hemos hecho y haremos una especie de inmortalidad. Dicho de otro modo, hay que creer en el progreso. Y ésta es quizá una de mis últimas ingenuidades.

B. L.— Volvamos, si te parece, a tu debate con los revolucionarios. Decías que compartías sus fines. Pero en el fondo mantenías una desconfianza: ¡siempre y cuando no alcancen esos fines! Más o menos lo has dicho en esos términos. No eras más que un com-

pañero de viaje [*compagnon de route*]. ¿No ha favorecido esto un sistema de doble pensamiento?

J.-P. S.— No es del todo exacto. No se trata de un doble pensamiento, lo que sucede es que me parece que cualquier partido es necesariamente estúpido. Debido a que las ideas vienen de arriba, influyendo en la forma en que se piensa abajo. Ésa es la mejor manera de producir una idea estúpida. Puesto que, naturalmente, abajo es donde debe forjarse el pensamiento. No hay que preverlo desde arriba. Por eso es por lo que la idea misma de partido, desde los veinte años, me repugna. Hay que reconocer que un partido no tiene verdad y no imagina tenerla: tiene intenciones y lleva cierto camino; compañero de viaje, eso quiere decir precisamente, para mí, el tipo que intenta pensar la verdad fuera del Partido con la esperanza de que el Partido la usará.

B. L.— Resultado posible de esta práctica del compañero de viaje: Romain Rolland llega a la Unión Soviética en los años 30, en el momento por tanto de la colectivización forzada, de la liquidación de centenares de miles de campesinos, de la noche del espíritu y declara: «He visto en la Unión Soviética una notable ampliación de los derechos del espíritu humano.»

J.-P. S.— Romain Rolland no es un pensador notable.

B. L.— Jean-Paul Sartre llega en 1954 a la Unión Soviética, hace una pequeña gira oficial, y después declara, al volver, en un importante periódico de la tarde, que la U.R.S.S. es el país donde más libertad hay.

J.-P. S.— Es verdad que la estimaba, menos de lo que tú pareces estimarla. Pero es que yo me impedía censurarla.

B. L.— Di entonces que el compañero de viaje tiene singulares hábitos intelectuales.

J.-P. S.— No digo que un compañero de viaje sea perfecto. Eso no es sencillo. De hecho, no busco actualmente defender al com-

pañero de viaje, porque la desgracia está en que sus ideas están destinadas al partido, pero nunca son aceptadas por él.

B. L.— Un partido —estúpido en el sentido en que lo has definido— y un compañero de viaje, es decir, un intelectual, que, en cuanto intelectual, tendría una idea de la verdad, una cosa sumada a la otra, esto da como resultado algo que fracasa lamentablemente, lo sabes bien.

J.-P. S.— Lo sé, lo sé.

B. L.— Pero parece que todavía hicieras una especie de elogio póstumo del compañero de viaje.

J.-P. S.— Sencillamente digo que actualmente los partidos están en las últimas. Es evidentísimo que de aquí a veinte o treinta años los partidos de izquierdas ya no serán lo que son. Tal vez incluso uno o dos de ellos habrán dado su último suspiro. Algo distinto va a producirse donde ya no habrá compañeros de viaje. Serán, ya lo he explicado, movimientos de masas con fines definidos y particulares. En esos movimientos de masas, la noción de compañero de viaje no tiene sentido.

B. L.— Así, pues, tu compañero de viaje exhala su último suspiro. Me gustaría que se levantara acta de su fallecimiento. ¿Quién ha muerto? ¿Una chusma siniestra?, ¿un bobo?, ¿un imbécil?, ¿o un ser fundamentalmente bueno?

J.-P. S.— Más bien diría un ser no malo. No necesariamente imbécil, aunque podía serlo en algunas circunstancias. Cuando cedía a exigencias del Partido, se convertía en un bobo o en un imbécil. Pero también podía no ceder, y entonces no era tan malo. Sencillamente el Partido es quien hace insoportable la cosa. Él era compañero de viaje porque había un Partido.

B. L.— Hablemos claro: ¿es esta figura un fracaso que forma parte del conjunto de fracasos que han minado el pensamiento de izquierdas desde hace cuarenta años?

J.-P. S.— A mi parecer, sí.

B. L. — ¿Qué piensas hoy de este aspecto de tu actividad?

J.-P. S.— He sido muy poco compañero de viaje, lo he sido en el 51-52, he ido a la U.R.S.S. hacia el 54, y casi a continuación, con los acontecimientos de Hungría, he roto con el Partido. Ésa es mi experiencia como compañero de viaje. Cuatro años. Y, por otra parte, eso era secundario en mí. Pues hacía otra cosa en ese momento.

B. L. — ¿No recuperamos la sospecha de doble pensamiento?

J.-P. S.— Siempre he dicho que pensaba algo distinto de lo que pensaba el Partido. No se trata de doble juego. Me convencía en algunos momento de que las pseudoideas del partido tenían que contener verdades, apoyarse en una base sólida, y de que su aspecto era solamente superficial. De hecho, estaba impresionado porque el partido comunista se tenía como el partido de los obreros. Pienso que es un error. Un intelectual tiene necesidad de encontrar algo a lo que aferrarse y yo había encontrado eso, como tantos otros.

B. L.— Hablemos de esa necesidad que tiene el intelectual de aferrarse a algo. ¿Cómo sucede que esa necesidad de aferrarse a algo finalmente haya conducido, te haya conducido y haya conducido a tantos otros a aferrarse al peñasco estalinista.?

J.-P. S.— Eso no era el estalinismo. El estalinismo había muerto con Stalin. En estos momentos se emplea la palabra estalinismo para designar cualquier cosa.

B. L. — ¿Cómo sucede que algunos intelectuales hayan tenido necesidad de aferrase a algo, es decir, de encontrar un apoyo, un fundamento en aquella guarrada?

J.-P. S.— Porque se trataba de encontrar un futuro para la sociedad. Era preciso que la sociedad dejase de ser la mierda que es hoy en todas partes. No pensaba cambiar el mundo yo solo y gracias a

mi propio pensamiento, pero distinguía fuerzas sociales que intentaban ir hacia delante y me parecía que mi sitio estaba en medio de ellas.

B. L. — ¿Hay un punto importante en el que no vemos claro? Al comienzo, el intelectual totalmente independiente, que no se preocupa del partido comunista, escribe *El ser y la nada*, y no alcanza a fundar la esperanza, a dar un contenido positivo a aquella trascendencia que se proyecta hacia fines venideros...

J.-P. S. —... y no llega a ellos, pero tampoco busca...

B. L.— El intelectual independiente no se mete en harina para encontrar en el interior de la guarrada del PC una verdad, no, él elabora un pensamiento sin darle cuentas a nadie. Pero eso es un callejón sin salida, y a través de la resistencia entrevés un contenido; supones que tu conclusión anterior no era justa, y, para darle un contenido al porvenir, has, de hecho, recurrido a una delegación.

J.-P. S.— Sí, he tenido necesidad de hombres reunidos porque no se podrá, con una sola o varias unidades, sacudir el cuerpo social y hacer que se derrumbe. Hay que suponer un cuerpo de gente que luche.

B. L.— Muy bien. Rápidamente llegas a plantear, como punto clave de un pensamiento de la revolución, es decir, del futuro, la cuestión del grupo, de la unión de una pluralidad de hombres para actuar. Vas a escribir un libro de casi ochocientas páginas para establecer una teoría de los conjuntos prácticos.

J.-P. S. —¡Un libro que no está acabado!

B. L.— Y que debía tener ochocientas páginas más. Ahora bien, para hacer esta teoría de los conjuntos prácticos, te ves obligado a recurrir a una representación del fin último de la historia. La tomas del marxismo: la clase obrera está encargada de concluir la prehistoria humana. Hagamos entonces la cuenta. Vemos que te has visto como deportado de una primera definición del fin últi-

mo de la historia como fracaso a una segunda definición del fin último como acabamiento de la historia gracias al proletariado.

J.-P. S.— Sin olvidar nunca el fracaso.

B. L.— En la *Crítica de la razón dialéctica* es verdad que vemos el fracaso, porque cada vez que esperamos encontrar la fraternidad, desembocamos en el terror. Pero el hecho es que el principio del movimiento de pensamiento en la *Crítica de la razón dialéctica* es que hay un fin último.

J.-P. S.— Tenía que haber una segunda parte sobre este fin último, y como sabes no la he hecho.

B. L.— Ninguna de las dos definiciones que has propuesto es manifiestamente satisfactoria. La primera no, ya que la has abandonado por la segunda; y la segunda tampoco, pues, si me atrevo a decirlo, nuestra época la abandona.

J.-P. S.— Suponía que la evolución mediante la acción consistiría en una serie de fracasos de donde saldría, de improviso, algo positivo que ya estuviera contenido en el fracaso, pero que fuera ignorado por los habían querido lograrlo. Son esos logros parciales, locales, difícilmente descifrables por la gente que hace el trabajo, que, de fracaso en fracaso, realizarían un progreso. Así es como he comprendido siempre la historia.

3. DEL HOMBRE

B. L.— Ante la dificultad de pensar y de vivir al mismo tiempo el fracaso y el sentido, ante los riesgos de extraviarse, es tal vez preferible abandonar la idea de fin...

J.-P. S.— Entonces, ¿por qué vivir?

B. L.— Me gusta oírtelo decir. Pero ¿cómo se presenta hoy esta idea del fin?

J.-P. S.— Pasando por el hombre.

B. L. — ¡Explícate!

J.-P. S.— Quiero decir que eso podría mostrar lo que es un hombre. En primer lugar, sabes que, para mí, no hay esencia a priori, y por tanto lo que es un hombre no está todavía establecido. No somos hombres completos. Somos seres que nos debatimos por llegar a relaciones humanas y a una definición del hombre. Estamos en plena batalla en este momento y esto sin duda durará muchos años. Pero hay que definir esta batalla: tratamos de vivir juntos, como hombres, y tratamos de ser hombres. Así, pues, podremos considerar nuestro esfuerzo y nuestro fin por la busca de esta definición y de esta acción que fueran propiamente humanas, más allá del humanismo, naturalmente. Dicho de otro modo, nuestro fin es llegar a un verdadero cuerpo constituido en donde cada persona fuera un hombre y las colectividades fueran igualmente humanas.

B. L.— Antes de 1939 nos dices que el humanismo es una mierda. Unos años después, sin dar cuentas de tu cambio, das una conferencia donde te preguntas si el existencialismo es un humanismo. Respondes que sí. Y después, unos años más tarde, en el momento de las guerras coloniales, vas a explicarnos que el humanismo es un taparrabos del colonialismo, hoy finalmente nos dices: hay que hacer al hombre, pero eso no tiene nada que ver con el humanismo.

J.-P. S.— En el humanismo odiaba cierta manera que el hombre tiene de admirarse a sí mismo. Es lo que en *La náusea* debía hacer resaltar el Autodidacta. Siempre he rechazado ese humanismo y todavía lo rechazo. He sido tal vez demasiado definitivo. Lo que

pienso es que, cuando exista verdadera y totalmente el hombre, sus relaciones con sus semejantes y su manera de ser por sí mismo podrán servir como objeto de lo que se suele llamar un humanismo, es decir, sencillamente, será la manera de ser del hombre, su relación con su prójimo, y su manera de ser él en sí mismo. Pero nosotros no vamos por ahí, somos, si a eso se lo quiere llamar así, subhombres, es decir, seres que han llegado a un final, que quizás no alcanzarán nunca por lo demás, pero hacia el que van. En ese momento ¿qué puede significar el humanismo? Si se consideran los seres como totalidades finitas y cerradas, el humanismo no es posible en nuestro tiempo. Si, por el contrario, se considera que esos subhombres tienen en sí principios que son humanos, es decir, ciertos gérmenes que van hacia el hombre y que se encuentran de antemano en el ser mismo que es el subhombre, entonces, pensar la relación del hombre con el hombre mediante los principios que se imponen hoy, podremos llamar a eso un humanismo. Hay esencialmente la moral de la relación con el otro. Esto es un tema moral que permanecerá cuando el hombre lo sea verdaderamente. Así, pues, un tema de ese género puede dar lugar a una afirmación humanista.

B. L.— También Marx había dicho que el hombre será realmente total al final. Con semejante razonamiento, se ha tomado a los subhombres como materia prima para construir al hombre nuevo íntegro y total.

J.-P. S. —¡Ah! sí, pero entonces, ahí, eso es absurdo. Se trata precisamente del lado humano que se encuentra en el subhombre, justamente esos principios que van hacia el hombre, que plantean en sí mismos la prohibición de servirse del hombre como si fuera una materia o un medio para obtener un fin. Ahí es donde justamente estamos en una moral.

B. L.— En otros tiempos, ¿no habrías renunciado a ese recurso a la moral como algo formal o, lo que es peor, burgués? Ya hemos jugado a este juego. Nos hablas de prohibición, nos hablas de algo

humano, ¡todo esto te lo habrías tomado a guasa hace tiempo! ¿qué es lo que ha cambiado?

J.-P. S.— Como sabes, multitud de cosas que hemos expuesto aquí. En cualquier caso, me lo habría tomado a guasa, habría hablado de moral burguesa, en suma, habría dicho tonterías. Bien mirado, según lo hechos y según los subhombres que nos rodean, que nosotros mismos somos, directamente, sin tomar en consideración nuestra esencia burguesa o proletaria, el humanismo sólo puede ser realizado y vivido por hombres, y nosotros que estamos en un periodo anterior, que nos apresuramos hacia los hombres que debemos ser o que nuestros sucesores serán, no vivimos el humanismo más que como lo mejor que hay en nosotros, es decir, nuestro esfuerzo por ser algo más allá de nosotros mismos, en el círculo de los hombres. Hombres que podemos así prefigurar gracias a nuestros mejores actos.

4. ¿VIVIMOS MORALMENTE TODO EL TIEMPO?

B. L. — ¿Qué entiendes hoy en día por «moral»?

J.-P. S.— Entiendo que cada conciencia, cualquiera, tiene una dimensión que no he estudiado en mis obras filosóficas y que por otra parte pocos han estudiado como tal: es la dimensión de obligación. El término obligación es un mal término, pero para encontrar otro habría casi que inventarlo. Por él entiendo que en cada momento en que tengo conciencia de sea lo que sea y en que hago sea lo que sea, hay una especie de requerimiento que va más allá de lo real, y que hace que la acción que quiero realizar conlleve una especie de coacción interior que es una dimensión de mi conciencia. Toda conciencia debe hacer lo que hace. No es tanto que lo que haga sea válido, sino todo lo contrario, pues cualquier objetivo que

tenga se presenta en ella con un carácter de requerimiento, y eso para mí es el punto de partida de la moral.

B. L.— Desde hace mucho tiempo has sido sensible a esta idea de que el individuo está comisionado. Y añadías, en *El idiota de la familia*, citando a Kafka, «*pero no se sabe por quién*». Entonces, con esta idea de una libertad comisionada, pero sin saberse por quién, ¿estas esbozando la idea de una libertad sometida a requerimiento?

J.-P. S.— Pienso que es lo mismo. Hay una dificultad con la que me vuelvo a encontrar más o menos en todas las morales clásicas, tanto en la de Aristóteles como en la de Kant, que es: ¿dónde situar la moral en la conciencia? ¿Es una aparición? ¿Se vive moralmente todo el tiempo? ¿hay momentos en que no se es moral sin por ello ser inmoral? ¿Comiendo un bocado o bebiendo un vaso de vino, nos sentimos morales o inmorales, o no se trata de eso en absoluto? Y no conocemos tampoco la relación entre la moral que con mucha frecuencia la gente enseña a sus hijos como la moral de todos los días y la moral de las circunstancias excepcionales. A mi parecer, cada conciencia tiene esta dimensión moral que no analizamos nunca y que querría que analizásemos.

B. L.— Pero tú definías ya la conciencia como moral, en tus primeros escritos; la libertad era la única fuente del valor. Hoy das un giro a tu pensamiento.

J.-P. S.— Porque en mis primeras investigaciones, como por otra parte sucede con la inmensa mayoría de los moralistas, buscaba la moral en una conciencia sin reciprocidad o sin otro (me gusta más *otro* que *recíproco*) y, hoy en día, considero que todo lo que le pasa a una conciencia en un momento dado está necesariamente ligado a, y a menudo incluso engendrado por, la presencia frente a ella o incluso la ausencia en el instante, en cualquier caso la existencia del otro. Dicho de otro modo. toda conciencia me parece actualmente que a la vez se constituye ella misma como conciencia y, al mismo tiempo, como conciencia del otro y como conciencia para el otro. Y a esta realidad, a este sí mismo considerándose sí mismo

para el otro, teniendo una relación con el otro, es a lo que llamo conciencia moral.

Dado que estamos constantemente en presencia del prójimo [*autrui*], incluso en el momento en que nos ocultamos y en que nos dormimos, dado que el prójimo está ahí, en cualquier caso en forma de objeto aunque esté solo en mi habitación, en forma de recuerdo, de una carta que anda rodando por mi escritorio, de la lámpara que ha sido hecha por alguien, del cuadro que ha sido pintado por alguien —en suma, que el prójimo está siempre ahí y me condiciona—, mi respuesta, que no solo me responde a mí, sino que es una respuesta condicionada por el prójimo desde el nacimiento, es una respuesta de carácter moral.

B. L.— Ya no piensas de la misma manera el ser-para-el-prójimo [*être-pour-autrui*].

J.-P. S.— Es exacto. Dejé a cada individuo demasiado independiente en mi teoría del prójimo de *El ser y la nada*. He planteado algunas cuestiones que mostraban bajo un nuevo aspecto la relación con el prójimo. No se trataba de dos «todo» cerrados acerca de los que nos preguntábamos cómo entraban alguna vez en relación pues estaban cerrados. Se trataba efectivamente de una relación de cada uno con cada uno, que precede a la constitución del todo cerrado o incluso impidiendo a esos «todo» estar alguna vez cerrados. Así, pues, consideraba de hecho algo que había que desarrollar. Pero, a pesar de todo, consideraba que cada conciencia en sí misma, cada individuo en sí mismo, era relativamente independiente del otro. No había determinado lo que hoy intento determinar: la dependencia de cada individuo en relación con todos los individuos.

B. L.— Se requería la libertad, mientras que ahora ella es «dependiente». Reconozco que podemos sorprendernos al oírte...

J.-P. S.— Es una dependencia, pero no una dependencia como la de la esclavitud. Porque pienso que esta misma dependencia es libre. Lo que de característico hay en la moral es que la acción, al

mismo tiempo que ella aparece como sutilmente coaccionada, se da al mismo tiempo como pudiendo no ser realizada. Y que, por tanto, cuando se la realiza, se hace una elección y una elección libre. Esta coacción tiene algo de sobrerreal, y es que ella no determina, sino que se presenta como algo coaccionado y la elección se hace libremente.

5. UN PENSAMIENTO QUE SE FORMA ENTRE DOS

B. L. — ¿La experiencia de la vejez contribuye a modificar tu pensamiento?

J.-P. S.— No todo el mundo me trata como un viejo. Me da risa. ¿Por qué? Porque un viejo nunca se siente viejo. Comprendo según los demás lo que la vejez implica en aquel que la mira desde fuera, pero yo no siento mi vejez. Por lo tanto mi vejez no es algo que en sí mismo me enseñe algo. Lo que me enseña algo es la actitud de los demás frente a mí. Dicho de otro modo, el hecho de ser para el prójimo un viejo es ser viejo profundamente. La vejez es una realidad mía que sienten los demás, ellos me ven y dicen «ese viejecillo», y son amables porque moriré pronto, y luego son respetuosos, etc.: mi vejez son los demás. Presta atención a esto: a pesar de la manera en que tú participas en este diálogo, borrando tu personalidad y hablando de mí, trabajamos juntos.

B. L. — ¿En que ha sido determinante este «nosotros» para la modificación de tu pensamiento?, ¿y por qué lo has aceptado?

J.-P. S.— Originalmente, como sabes, tenía la necesidad de dialogar con alguien que en primer lugar me parecía que debía ser un secretario —estaba obligado a dialogar porque ya no podía escribir. Y te he propuesto serlo, pero en seguida me he dado cuenta de que

no podrías ser un secretario. Que era preciso aceptarte en la propia meditación, o, dicho de otro modo, que meditáramos juntos. Y eso, eso ha cambiado mi modo de investigación, pues hasta este momento nunca había trabajado más que solo, solo sentado en una mesa con una pluma y papel delante de mí. Mientras que aquí, formamos pensamientos juntos. A veces estamos en desacuerdo. Pero hay un intercambio que sin ninguna duda yo no podía ni siquiera soñar que pudiera llevar a cabo en el momento de la vejez.

B. L. — ¿Es un mal menor?

J.-P. S.— Al principio sí, y a continuación esta colaboración, eso no podía ser un mal menor. Era o una cosa abominable, es decir, mi pensamiento diluido por otro, o algo nuevo, es decir, mi pensamiento que se forma entre dos. Escribo, y los pensamientos que ofrezco a la gente por escrito son universales. Pero no son plurales. Son universales, es decir, cada cual al leerlos formará esos pensamientos, bien o mal. Pero no son plurales, en el sentido de que no son producidos gracias al encuentro de varias personas y llevan la marca sólo de mí. Un pensamiento plural no tiene de principio uno que sea privilegiado; es abordado por cada uno a su manera; sólo tiene un sentido, naturalmente, pero un sentido que cada uno produce a partir de premisas y de preocupaciones diferentes y cuya estructura cada uno la comprende mediante ejemplos diferentes.

Cuando sólo hay un autor, el pensamiento lleva su marca: se entra en él y se circula por caminos que él mismo ha trazado, aunque sea un pensamiento universal. Esto es lo que me aporta nuestra colaboración: pensamientos plurales que hemos formado juntos y que me entregan sin cesar algo nuevo aunque de antemano esté de acuerdo con todo lo que hay en ellos. He pensado que lo que podías decir para modificar una idea que viniera de mí, tus objeciones o una manera distinta de ver la idea, etc., que eso era lo esencial, esencial porque todo ello me ponía, no frente a un público imaginado detrás de la hoja de papel, lo que ha sido siempre para mí, sino frente a las reacciones mismas que mis pensamien-

tos debían suscitar. Entonces, en ese momento, te volvías infinitamente interesante para mí. Igualmente, hay algo que ha contado mucho: tú has empezado a pensar en la filosofía con quince años y a partir de mis libros y los recuerdas muy bien. Mucho mejor que yo. Así, en nuestras conversaciones, y eso es importante, me devuelves de vez en cuando a lo que dije en 1945 o en 1950, para ponerme frente a lo que en mis ideas actuales puede haber que contradiga o recobre mis ideas pasadas.

Así, pues, finalmente, eras extremadamente útil. Se nota poco y mal en nuestra conversación, porque, como siempre, cuando estás solo conmigo, te pones un poco por detrás, de modo que pese a todo en este discurso se ve a un viejo que ha puesto a un tipo muy inteligente a trabajar con él, pero que es de todos modos el personaje esencial. Ahora bien, no es eso lo que pasa entre nosotros. Y no es eso lo que yo quiero. Se trata de dos hombres, poco importa la diferencia de edad, que conocen bien la historia de la filosofía y la historia de mis pensamientos, y que se asocian para trabajar sobre la moral. Moral que por otra parte estará muy a menudo en contradicción con algunas ideas que he tenido. El problema no está ahí. Pero no se siente en nuestra discusión la real importancia que tienes en lo que hacemos.

B. L.— Es la presencia del tercer lector el que desvirtúa.

J.-P. S.— Lo sé, pero como para quien escribimos es para el tercer lector...

6. EL PRINCIPIO DE LA IZQUIERDA

B. L.— Recientemente has dicho que la izquierda ya no existía. Evidentemente, has dicho en voz alta lo que, sin duda, muchas personas piensan en su fuero interno; pero eso no basta. A pesar

de todo habría que interrogarse un poco más a fondo. Sigue habiendo un electorado de izquierdas, sigue habiendo partidos de izquierda; entonces, ¿qué significa la afirmación de que la izquierda ya no existe?

J.-P. S.— Primero, eso quiere decir que el electorado de izquierdas vota siempre a la izquierda, es decir, por los partidos de izquierda, pero que ha perdido la esperanza. Ya no cree que votar corresponda a una intención superior. Votar por los comunistas era, en otro tiempo, un acto que se consideraba revolucionario. Es evidente que en la actualidad se considera al contrario, que es un acto de republicanismo clásico. Hay un partido que se llama partido comunista, y se vota por él normalmente como se votaría por otro partido.

B. L.— Ya lo decíamos en la época del izquierdismo. Criticábamos el electoralismo de los partidos de izquierda.

J.-P. S.— Pero el izquierdismo también ha desaparecido. Es decir, que, por un lado, está el electoralismo de los partidos de izquierda, que hace imposible la idea misma de un cambio grande y total, la idea de una revolución —desde hace mucho tiempo creo que el partido comunista es el peor adversario de la revolución— y, por otra parte, está el aspecto de insurrección del izquierdismo, y éste también ha desaparecido. De modo que, en la actualidad, ya no se puede actuar como hacía la gente del 68 en una huelga, en una manifestación callejera, etcétera; eso ahora no tiene ningún significado. Se podría hacer, se podría perfectamente concebir una manifestación que fuese a la Bastilla, que se dejase aporrear por los polis, y donde quizá se cargasen a alguno. ¿Y después? La situación continuaría exactamente igual. Mientras que estas acciones —que eso fuera una ilusión es algo que debemos discutir— tenían en otro tiempo algo de satisfactorio para la izquierda. Pero eso se acabó. Ahora se sabe que las manifestaciones en la calle tienen cada vez menos impacto. Terminan con desbandadas y con destrozos, con violencia contra la policía y violencia de la policía contra

los manifestantes, encarcelamientos, etc. Los partidos políticos, lo mismo que la izquierda socialista, no forman más que un conjunto de movimientos frenados por las luchas de poder entre los jefes, por concepciones diferentes del socialismo, por ejemplo, Mitterrand y Rocard.

Todo ello nos indica de hecho que la unidad de la izquierda, que desde 1920 estaba amenazada por la existencia del partido comunista, está actualmente rota. Antes de 1914 la izquierda era más un gran movimiento de masas, con hombres que podían guiar en un momento dado, pero que no representaban ser todavía jefes de partido. Por ejemplo, Jaurés era más un guía que un jefe. Dirigía las huelgas, los movimientos, las acciones en la Cámara. Pero no era el único, no siempre obtenía aprobación. Guesde tenía un papel tan importante como el suyo, al menos al principio. En una palabra, la izquierda era a la vez variada, pero a pesar de todo estaba unida. Dicho de otro modo, tenía un principio.

B. L.— ¿Cuál? No te sigo del todo. ¿En qué consiste esa unidad de la izquierda antes de 1914? ¿No es un poco mitológico tu movimiento de vuelta hacia el pasado?

J.-P. S.— No había unidad política, pero se nota, durante todo el siglo XIX y a comienzos del XX, que los hombres de izquierdas se remitían a un principio político y humano en general, a partir del cual conciben ideas o acciones. La izquierda sólo puede ser eso. Pero es interesante observar que a partir de la formación de una izquierda —yo diría que a partir de 1792, poco más o menos, hasta finales del siglo XIX— ese principio está siempre presente, se hace referencia a él, se cree en él, pero permanece oscuro, las conciencias no lo expresan, no lo manifiestan. Se dice: yo soy de izquierdas, ahí está. Si se quisiera realmente hacer algo por restaurar esa desgraciada izquierda que ha muerto, será preciso intentar expresar ese principio, habrá que saber cuál era su naturaleza, y cómo podría hoy existir de nuevo. En mi opinión, la izquierda ha muerto porque los principios que utilizaba nunca se plasmaron con claridad sobre el papel o en los espíritus.

B. L.— ¡Claridad no ha faltado! Las definiciones que daba el marxismo...

J.-P. S.— El marxismo tenía los principios de izquierda del marxismo. Los exponía en *El capital,* los daba en sus obras en general. Pero eran principios marxistas, no simplemente principios de izquierda.

El marxismo aparecía como teoría, teoría rigurosa, o que quería serlo, en cuanto que se esforzaba por estudiar los hechos mediante la deducción y el análisis. Pero, además, estaba en un medio, en una atmósfera intelectual, y sentimental, que era más amplia que la teoría misma y que, en parte, se veía frustrada por ella. Eso era la izquierda. Cuando Marx iba a hablar con revolucionarios alemanes de sus doctrinas, discutía con ellos, tomaban decisiones en común. Lo que presidía su acuerdo, sin que lo dijeran ni unos ni otros, era efectivamente la izquierda, era efectivamente la idea de estar juntos para cualquier intento de acción de izquierdas.

B. L.— Es preciso, de todos modos, decidirse a expresar ese principio, a señalar ese conjunto. Ahora bien, das elementos que deberían ser suficientes — fecha de nacimiento: 1792; momento de eclosión de este conjunto dentro de su confusión: siglo XIX. Creo que la respuesta está al borde de los labios: es de la fraternidad de los insurrectos de 1793 de lo que se trata. Se trata de Michelet y de su descripción del 14 de julio de 1789, de la fraternidad universal de Vallés y de los *communards.*

J.-P. S.— No digo que no, pero la fraternidad no se define con tanta sencillez.

B. L.— Ha funcionado como principio, como referencia. Sin embargo, su definición no ha sido muy consistente.

J.-P. S.— Es verdad, pero es porque no se la ha desarrollado suficientemente. Hay en la idea misma de fraternidad, pienso, algo que impide desarrollar este principio. Si quieres, los revolucionarios, desde 1792 hasta la Comuna, fueron hermanos que al mismo

tiempo no lo eran, les avergonzaba en cierta medida ser hermanos. Sin embargo, invocaban la fraternidad. Y esto es lo que hay que intentar precisar.

B. L.— En efecto. Partiendo del hundimiento actual. ¿Qué es lo que se hunde? Intentemos, al menos, precisar dónde estamos hoy con respecto a la figura nacida en 1792. Lo revelador es la muerte del izquierdismo.

J.-P. S.— Veo otra causa en este hundimiento: la transformación en partidos de elementos que antes de 1914 estaban de cierta manera a la izquierda. El partido es la muerte de la izquierda.

B. L.— Tu ataque contra la idea de partido es muy equívoca. Se puede perfectamente decir que no a los partidos e incurrir en una regresión pura y simple, como la que tú esbozas. Pero no te detengas en 1914, vuelve al origen, es decir, a 1792.

J.-P. S.— Pues bien, precisamente en 1792 no había partidos.

B. L.— Y, sin embargo, el gusano ya estaba en el fruto. Describes, efectivamente, el movimiento que condujo al izquierdismo a su muerte. El izquierdismo quiso elevarse por encima de la idea comunista o estalinista de partido. Y lo quiso hacer apoyándose a la vez en ese conjunto sentimental del siglo XIX y en las corrientes de las oposiciones de izquierda, muy minoritarias en todo el transcurso del siglo XX. Y, naturalmente, el izquierdismo quiso recobrar la referencia al *sans-culotte* y a su radicalismo de 1793. Recuerda *La Cause du peuple* y sus relaciones cómplices con *Le Pére Duchesne.* Eso es lo que se ha hundido. El intento de regresión más allá de la idea de partido, mediante el recurso a la escena primitiva de 1793, eso mismo es lo que ha muerto.

J.-P. S.— Sí; pero, de buenas a primeras, los partidos que se decían de izquierdas ya no lo son. Porque lo que ha muerto era la punta de lanza de la izquierda.

B. L.— Cierto. Veamos, pues, lo que hay de caduco en la figura

de 1793. Pensábamos que, contra los partidos de izquierdas, había que recurrir a la radicalidad. Como los *sans-culottes* que llevaron hasta el final el propósito inaugural de la Revolución: el de la soberanía popular. Bastó con que los *sans-culottes* de los arrabales bajaran por la calle alzando sus picas bien alto para sumergir a las autoridades instituidas en un vacío de legitimidad. Se volvía a representar la soberanía: en la calle. El poder está en la calle. No en la Asamblea Nacional, no en Versalles, no en las Tullerías. Hay algo vicioso en esta dinámica. Sin embargo, nos ha costado mucho trabajo impugnar esta idea de la soberanía puesta en pie.

7. UN FINAL TRANSHISTÓRICO

J.-P. S.— En cualquier caso, para mí, la radicalidad me ha parecido siempre un elemento esencial en la actitud de izquierdas. Si rechazamos la radicalidad, en mi opinión, contribuimos, y no poco, a hacer que muera la izquierda. Por otro lado, la radicalidad, lo reconozco, conduce a un callejón sin salida.

Es decir: si planteamos que tal o cual acción debe ser radical y debe desarrollarse hasta sus últimas consecuencias, sin tener en cuenta el hecho de que una acción está siempre en medio de otras acciones y que éstas están hechas naturalmente para modificarla, decimos una tontería.

B. L.— Sin embargo, la hemos dicho, tanto tú como yo.

J.-P. S.— La hemos dicho pero hay que reconocer que nos engañábamos. Una acción debe realizarse, pero llega un momento en que es posible que, habiéndose dado la presión, desde el exterior, de otras acciones, aquélla sólo pueda continuar en su dirección modificándose un poco, es decir, aceptando la participación de otras personas, de otros actos que no han venido originalmente del

mismo sitio que ella. Dicho de otro modo, de los compromisos. Entonces la radicalidad, diremos, que no es tanto el fin perseguido como la intención de perseguir ese fin; lo primero, como habría dicho la moral kantiana, es la intención, la intención es lo que debe ser radical. Pero eso ni implica que, en el camino proseguido a continuación para ir hacia la realización del fin que intencionadamente hemos querido que sea radical y radicalmente, eso no implica que no pudiéramos vernos conducidos a hacer uso de otros medios distintos de los que al principio habíamos concebido, y que, por consiguiente, la acción llegue a su fin difiriendo un poco de lo que ella era al empezar.

B. L.— Resumamos. ¿Qué entendíamos por «radicalidad»? Se trataba, partiendo de un punto caliente, de difundir ese calor por toda la superficie social. Si hay tibios, tanto peor para ellos; ¡los moderantistas a la guillotina! Hoy decimos: hay un sector caliente y hay un sector frío. No se trata a cualquier precio, es decir, de hecho al precio de una perversión, de hacer que lo caliente penetre lo frío, se trata, por el contrario, de articular el sector caliente y el sector frío. Por otra parte, dices, y estoy de acuerdo con ello: la radicalidad —el foco del sector caliente— está en la intención que ha animado la formación de este sector. Estamos también de acuerdo, en una primera aproximación, en que esta intención designa la fraternidad. Dicho de otro modo, lo que estamos haciendo es abandonar la idea de una conexión necesaria entre la fraternidad y el terror. Lo que, naturalmente, no significa que no haya habido fenómenos de fraternidad-terror.

J.-P. S.— Supongo, incluso que haya que volver, cuando hayamos definido bien la fraternidad sin terror, a la fraternidad-terror.

B. L.— Volvamos a esta idea de la intención que se convierte en el foco mismo de la radicalidad.

J.-P. S.— La intención es necesariamente, en su definición misma, la aprehensión del final; así, pues, decir que la intención es radical, es decir efectivamente que la intención capta un final

radical. Sencillamente, es de la intención misma de donde sale el radicalismo. No es un fin en sí misma. Quiero decir esto: muy a menudo, en la Historia, encontramos individuos o grupos sociales que parecen perseguir el mismo fin, que se unen, que dicen las mismas cosas, y, poco a poco, nos apercibimos de que persiguen fines muy diferentes. Sucede que las intenciones eran diferentes. Son diferentes porque, detrás de lo que parecían tener en común los diferentes grupos, estaban sus verdades, y nos apercibimos de que se trata de una formulación más o menos incierta, que es común a todos los grupos, pero que ella misma no es el final.

B. L.— Eso es muy importante. Eso quiere decir que las coyunturas revolucionarias, hasta ahora, han sido malentendidos.

J.-P. S.— Muy frecuentemente.

B. L.— Así, pues, lo que buscamos al intentar rechazar la idea de una coyuntura que sea sencillamente una conjunción en el elemento del malentendido, lo que buscamos es una coyuntura que sea realmente una conjunción de las intenciones. Dicho de otro modo, ser radical sería perseguir radicalmente, hasta su adecuada unificación, la reunión de las intenciones dispersas.

J.-P. S.— Eso es, en la medida en que es posible.

B. L.— Antes nos habíamos solemnemente engañado cuando nos decíamos: tenemos un fin, la revolución, y como no se hacen tortillas sin cascar huevos, para llegar a este fin, podemos tener las manos sucias. Había un vicio en ese razonamiento. No se trata de negar la suciedad, la mierda, la sangre. No, el vicio está en el fin, el gusano en el fruto. A partir del momento en que había esta confusión en la posición del final, necesariamente había que tener, en la cuestión de la unidad del fin y de los medios, una confusión derivada, y ésta, en efecto, podía tener consecuencias negativas, incluso criminales. Pero si, como hoy en día tendemos a decir, el fin, es decir, la posición radical de la intención, atraviesa la historia propiamente dicha...

J.-P. S.— El final es transhistórico.

B. L.— Sí.

J.-P. S.— Y en ese sentido no pertenece a la historia. Aparece en la historia, pero no pertenece a ella.

B. L.— Hay un problema, que es el del uso de los medios, de las técnicas de la acción. Pero ello debe ser vuelto a pensar en su subordinación a un final transhistórico. El final no es la toma del poder, como lo pensaba Lenin. La cuestión fundamental es la de la naturaleza del final. ¿Cómo entender esto exactamente?

J.-P. S.— Sí. Se trata en primer lugar de precisar lo que quiere decir transhistórico y de qué final podemos hablar, pues la toma del poder era un final histórico: se tomaba el poder en cierta sociedad, en cierto momento de su desarrollo, y eso significaba que se hacía a cuenta de muy precisa como Louis XVI o Robespierre, según los momentos. ¿Qué es ese fin último que siempre ha sido el de los insurrectos o de los revolucionarios, pero que querían sin poder nombrarlo, sin verlo claramente? Eso es o que tenemos que definir.

B. L.— Exactamente. Luego en la palabra fraternidad, que ha caracterizado este conjunto confuso y afectivo designado con el término «izquierda», hay un elemento que debemos recoger, es la intención de fraternidad, la alusión a una experiencia verdadera de la fraternidad. A este respecto, podemos reconocer nuestra filiación con el insurrecto de 1792. Pero pensar esta intención según el esquema de la radicalización, de la soberanía puesta en pie, de la democracia directa opuesta a una soberanía infiel, representativa, eso, no, eso ha terminado. Tenemos en adelante que considerar que esta solución del insurrecto de 1793, y por tanto del izquierdista, es una falsa solución. Desde entonces hay que volver a captar el problema que está en el origen de esta falsa respuesta, el problema de la democracia.

J.-P. S.— Es decir, estudiar la democracia sin considerar la democracia directa o la democracia indirecta. Tomarla en su conjunto y ver cuál es la relación entre la fraternidad y la democracia, el principio primero que establece la democracia y que siempre ha estado en ella. Porque la democracia, por mi parte, y creo que por la tuya, me parece que es no solamente una forma política de poder, o de manera de dar el poder, sino una vida, una forma de vida: se vive democráticamente y, a mi parecer, es esta forma, y ninguna otra, la que debe ser para nosotros actualmente la manera de vivir los hombres. Hay que saber si, actualmente, éstos viven en democracia o democráticamente, y hay que saber lo que se entiende por democracia. Pienso que, para comenzar, hay que tomar el término tal como es en sí mismo y examinar, en su forma política ante todo, ya que es la más sencilla, la idea de democracia.

B. L.— No es que sea la más sencilla, es la única que existe.

8. MÁS FUNDAMENTAL QUE LA POLÍTICA

J.-P. S.— La palabra democracia tiene un sentido que por sí mismo ha caído en desuso. Es el gobierno del pueblo, etimológicamente. Ahora bien, es muy evidente que, en las democracias modernas, no hay pueblo que haya de gobernar, porque el pueblo no existe. Había un pueblo en el *Ancien Regime* y en 1793; no hay pueblo actualmente, porque no se puede llamar pueblo a la manera que tienen de vivir hombres completamente individualizados por la división del trabajo, sin otra relación que las relaciones de oficio con los demás hombres y que hacen, cada cinco o seis o siete años, un acto muy preciso que consiste en ir a coger un trozo de papel con nombres encima y poner ese papel en una urna. No considero que en eso haya poder del pueblo.

En el siglo XVIII y bajo la Revolución no existía todavía el cuarteamiento de la vida de hoy en día. A estas alturas, un hombre que vota no lo hace de la misma manera que un hombre que vivía bajo el Terror o delante de él. Es decir, que ésa es una actividad fragmentaria sin vínculo ni con su oficio ni con el conjunto de sus preocupaciones personales. No es del todo así como se consideraba el voto en 1793. Eso no era un acto particular de la vida. Era en realidad el acto por el que se hacía política, para el que de alguna manera se existía. El voto ha cambiado y por eso no vamos por delante, sino perdiendo velocidad con respecto a la Revolución francesa.

B. L.— Incluso. ¿No se puede decir al contrario, que hoy, a través de una experiencia ya antigua de sufragio universal, hemos recorrido todo el camino que va del sector caliente al sector frío? De acuerdo, el voto comenzó siendo caliente. Ahora el voto es frío. Pero por lo menos el voto ha permitido una articulación entre lo caliente y lo frío, si me atrevo a decirlo. Ahora bien, eso es lo que hemos negado al gritar: «Elecciones, trampa para gilipollas». ¿No hay en ello un error? De acuerdo, había momentos, todavía hay momentos, por ejemplo, justo después de la revolución de los claveles en Portugal, donde el primer voto es un voto caliente. Hacía casi cuarenta años que no habían votado. Ahora, sabemos que el voto va de lo caliente a lo frío. Pero precisamente ése es el problema que queremos resolver, el ir de lo caliente a lo frío. Lo reconozco, el voto no es la última solución, pues va de lo caliente a lo frío, y se pierde el calor. Entendido. Pero rechazamos la falsa solución que consiste en aullar: ¡caliente, caliente, caliente, abajo lo tibio! El sufragio tiene por lo menos un mérito, al designar una unidad numérica, una serie completa: no escamotea la categoría del «todos», sin la cual la «fraternidad» corre el riesgo de no significar nada.

J.-P. S.— Entendámonos, siempre ha habido categorías de personas cuyo sufragio no se ha querido recibir.

B. L.— De acuerdo; pero entonces, precisamente, he ahí un ejemplo de buen radicalismo, de buena radicalización: todos los combates librados en el siglo XIX y en una parte del siglo XX, con el fin de radicalizar el sufragio universal, y arrancar la plena extensión de la universalidad del sufragio. Para dar un sentido más efectivo al todos.

J.-P. S.— Tienes razón. Podríamos preguntarnos sencillamente: ¿qué quiere decir todos? ¿Cuál es la significación de la institución del voto, por ejemplo? Dicho de otro modo, ¿cuál es la relación entre los diferentes hombres que van a poner su papeleta en las urnas, ya que lo que saldrá del voto es una constitución, una ley, en suma, cierta manera de ser todos, como has dicho? Ahora bien, lo que ha sido puesto en el voto era un vínculo de hombres entre ellos, que no era todavía el voto pues él aún no ha tenido lugar. Era el hecho de que cada hombre, cada votante, vive en un medio, en un grupo, con hombre que al menos en parte lo condicionan, en el plano de las ideas, por ejemplo, que introducen desde su exterior grandes teorías generales que él expresará en su voto. Por lo tanto, hay una relación original de los hombres entre sí, antes del voto, sin la cual el voto no sería posible. Los hombres que van a votar son hombres del mismo barrio, de la misma familia, con ideas desde antiguo en común; en suma, el voto no es más que la expresión de todo esto.

B. L. — ¿Quieres acaso repetir lo que decía Marx, es decir, que el voto es la expresión del hombre político derivada de una expresión fundamental, la de las relaciones sociales concretas, de las relaciones de producción.

J.-P. S.— En cierto sentido, excepto que no considero que la relación primera sean las relaciones de producción. Pienso que es primera, en efecto, en relación con el voto: hay barrios de trabajadores que están construidos en la ciudad, que comprenden en general los mismos oficios, y que irán a votar. Pero eso no es para mí lo esencial. La relación más profunda entre los hombres es la

que los une más allá de las relaciones de producción. Es lo hace que sean los unos para los otros algo más un productor. Son hombres. Eso es lo que hay que intentar estudiar. ¿Qué quiere decir ser un hombre y ser capaz de producir, vinculado a su vecino que también es un hombre, leyes, instituciones, y hacerse a sí mismo, gracias al voto, un ciudadano? Toda la distinción de las superestructuras, tal como la hizo Marx, es un hermoso trabajo, pero es enteramente falso, pues la relación primera, de hombre a hombre, es algo distinto y eso es lo que tenemos que encontrar en el momento que sea.

B. L. — ¿Pretendiste encontrarlo en la *Crítica de la razón dialéctica*?

J.-P. S.— Buscaba eso, pero también buscaba otra cosa. Y, sobre todo, no he escrito el segundo volumen. Como sabes me he desviado de la *Crítica de la razón dialéctica* porque, en mí, eso no estaba maduro. No llegaba a sacármelo. Es exactamente ésa la razón. Y lo importante es que justamente, si considero la sociedad como la consideraba en la *Crítica de la razón dialéctica*, compruebo que la fraternidad tiene en ella muy poco sitio. Si, por el contrario, tomo la sociedad como la resultante de un vínculo entre los hombres más fundamental que la política, entonces considero que la gente tendría que tener o puede tener o tiene cierta relación primera que es la relación de fraternidad.

B. L. — ¿Por qué es primera la relación de fraternidad? ¿Somos todos hijos de un mismo padre?

J.-P. S.— No, pero la relación familiar es primera en relación con cualquier otra relación.

B. L. — ¿Formamos una sola familia?

J.-P. S.— En cierto modo, formamos una sola familia.

9. HIJOS DE LA MADRE

B. L. — ¿Cómo entiendes esto aparentemente primero?

J.-P. S.— Es el hecho, para cada uno, de que el nacimiento es exactamente el mismo fenómeno que para el vecino, así como, en cierta manera, dos hombres que hablan entre sí tienen la misma madre. No sin duda la misma madre empírica, aquélla no tiene ojos, no tiene rostro; se trata de cierta idea que nos pertenece a ambos tanto como por otra parte a cualquiera. Ser de la misma especie es en cierto modo tener los mismos padres. En ese sentido somos hermanos. Y es así como por lo demás la gente define la especie humana, no tanto por los caracteres biológicos como por cierta relación que existe entre los hombres y que es la relación de fraternidad. La cual es la relación por haber nacido de una misma madre. Eso es lo que quería decir.

B. L.— En la *República* de Platón, Sócrates que acaba de definir todas las condiciones de la ciudad justa (cada clase tiene su sitio y normalmente todo estaría acabado), Sócrates añade: ¡Oh! ahí, ahí... tengo algo que decir, me fastidia decirlo, pero estoy obligado a hacerlo, ahí todavía se necesita otra cosa, se necesita hacer que todos ésos crean que son hermanos, se necesita hacer que crean que todos son hijos de la misma madre y esta madre decimos que es la tierra, digámoslo, y después todos creerán así que salen de la misma tierra, y que por tanto todos son hermanos; ciertamente ha habido una aleación diferente en la composición de cada uno, lo que explica que uno vaya a ser guerrero, el otro trabajador y el otro magistrado; pero, en el fondo, todos son hermanos. Entonces la madre, la madre de la que hablas, corre el riesgo de convertirse, gracias a un piadoso o cínico mensaje, en la tierra en el sentido de los griegos, puede convertirse en la tierra en el sentido de los modernos, en la nación.

J.-P. S.— Nunca he tomado la frase de Sócrates como que fuera un mensaje piadoso. Él quiere decir, en realidad, que los hombres son hermanos. Pero no llega a decirlo como habría que hacerlo, no llega a definir el género de verdad que habría que dar a esta frase. Entonces hace de ella un mito.

B. L.— Bien, puede salvarse la intención de Sócrates. No por ello deja menos de suceder que él ha desembocado en una dificultad de última hora, que amenaza todo el edificio. ¿Cómo puede el pensamiento escapar a esta caída en la mitología, cuando se trata de ir a lo esencial del modo de ser o estar juntos, a saber, la fraternidad?

J.-P. S.— No se trata de un mito; la fraternidad es la relación de la especie entre sus miembros.

Hace miles de años, la primera división social era el clan, caracterizada por su tótem. Era algo que envolvía todo el clan, y que daba a todos los miembros del clan una realidad profunda unos en relación con otros, que les impedía por ejemplo casarse entre sí. Y esa relación era una relación de fraternidad. Quiero decir que la gran concepción del clan, su unidad matriz, a partir de una animal, que los habría engendrado a todos, eso es lo que hoy habría que recuperar, porque ésa era una verdadera fraternidad; sin duda era un mito, en un sentido, pero era también una verdad.

B. L. — ¿No estás repitiendo el movimiento del pensamiento de Sócrates, a saber, frente a la dificultad, el recurso a un mito?

J.-P. S.— No, no lo creo, porque lo que quiero decir es que ese mito sólo es inventado por la gente del grupo para dar cuentas de una relación entre ellos que es la relación de grupo. Dicho de otro modo, ellos inventan, sin saber que inventan, un animal que los ha engendrado a todos, y por consiguiente todos son hermanos. ¿Por qué? Porque se sentían originalmente hermanos. Entonces, después de eso, una invención le ha dado un sentido a esta fraternidad, pero no es esta invención lo que le ha dado sentido a esta fraternidad. Es exactamente al revés.

B. L.— Pero nuestro problema consiste en no recurrir al mito para enunciar este pensamiento original de la fraternidad. ¿Cómo haremos para no caer en la trampa en que cayó Sócrates?

J.-P. S.— No caemos en la trampa: todos en el clan son hermanos en tanto en cuanto han nacido de una misma mujer, que es representada por el tótem. Son todos hermanos en el sentido de que todos han salido del sexo de una mujer; y finalmente, en ese momento, la individualidad de la mujer no es poseída. Es una mujer que sencillamente tiene el sexo que engendrará, los senos que alimentarán, las espaldas que cargarán, tal vez. Esta madre puede también ser un pájaro totémico.

B. L.— Pero tú estás muy de acuerdo con no abolir la referencia al origen biológico; o de otro modo, se dice fraternidad, pero se podría decir cualquier otra cosa; por ejemplo, igualdad. Ahora bien, de hecho, me ha parecido que te has agarrado a la idea de fraternidad, y no, como antes, a la idea de igualdad. Por lo tanto, hay que encontrar una forma de pensamiento que, al tiempo que asume esta referencia biológica, se despliega sobre un plano que ya no es biológico y que tampoco sea mitológico.

J.-P. S.— Eso es. Entonces, ¿qué esa relación entre un hombre y otro, que se llamará fraternidad? No es la relación de igualdad. Es la relación en la que las motivaciones de un acto son del dominio afectivo, mientras que el acto es del dominio práctico. Es decir, que la relación entre el hombre y su vecino en una sociedad donde son hermanos, es una relación en primer lugar afectiva y práctica: habrá que recuperar el don. Puesto que, originalmente, la sensibilidad es casi común.

Cuando veo un hombre, pienso: tiene mi origen, es originario como yo de, digamos, la madre-humanidad, de la madre tierra, como dice Sócrates, o de la madre...

B. L.— Entonces, ¿la humanidad, la tierra, es la madre? Siempre estamos en la mitología. ¿Hay alguna manera de romper con el plano mitológico?

J.-P. S.— Pienso que lo que no es mitológico, lo que es real, es la relación tuya conmigo y mía contigo. La relación del hombre con su vecino se la llama fraternidad porque ellos se sienten con el mismo origen. Tienen el mismo origen y, en el futuro, el final común. Origen y fin comunes, he ahí lo que constituye su fraternidad.

B. L. — ¿Se trata de una experiencia verdadera, pensable?

J.-P. S.— A mi parecer, la experiencia total, verdaderamente pensable, existirá cuando el fin que todos los hombres tienen en sí, el Hombre, sea realizado. En ese momento se podrá decir que los hombres producidos tendrán todos un origen común, no por el sexo de la madre o del padre, sino por un conjunto de medidas tomadas después de miles de años y que desembocarán en el Hombre. Ahí será la verdadera fraternidad.

B. L.— Entiendo. ¿Y qué es lo que hoy en día prefigura ese término?

J.-P. S.— Precisamente el hecho de que haya una moral.

10. HIJOS DE LA VIOLENCIA

B. L. — ¿Cómo se puede decir la fraternidad en nuestra experiencia actual sin recurrir a la mitología?

J.-P. S.— Porque ella está finalmente en el porvenir. Así, pues, no ha lugar a recurrir a la mitología, que pertenece siempre al pasado. La fraternidad es lo que serán los hombres unos en relación con otros cuando, a través de toda nuestra historia, podrán decirse vinculados afectiva y activamente unos a otros. La moral es indispensable, eso significa: los hombres o los subhombres tienen un futuro basado en los principios de la acción común, al

mismo tiempo que a su alrededor se dibuja un futuro basado en la materialidad, es decir, en el fondo, en la escasez. Es decir, que a la vez lo que tengo es tuyo, lo que tienes es mío, y si me falta algo, me lo das, y si te falta algo, te lo doy: eso es el porvenir de la moral. Y después los hombres tienen necesidades precisas y la situación exterior no les permite realizar esas necesidades. Siempre hay menos que lo que tendría que haber, menos alimento del que es menester y menos hombres que se ocupen de producir este alimento. En pocas palabras, estamos rodeados por la escasez que es un hecho real. Siempre nos falta algo.

Hay, pues, dos actitudes que son ambas humanas, pero que no parecen compatibles y que hay que intentar vivir al mismo tiempo. Está el esfuerzo, habiendo dejado aparte cualquier otra condición, para engendrar al hombre: ésa es la relación moral. Y después está la lucha contra la escasez.

B. L.— De ahí la violencia, según la *Crítica*. Precisamente quería recordarte algo que escribiste en el prefacio a *Los condenados de la tierra**: «*Hijo de la violencia*, dices a propósito del colonizado, *bebe en ella a cada instante su humanidad.*» No escribiste: hijo de la misma madre; no: «hijo de la violencia». Es la violencia partera, como en Engels.

J.-P. S.— No se parece.

B. L.— No veo por qué. Pero ésta es mi pregunta: ¿puede la humanidad engendrarse de este modo en la violencia? Comprénde me bien, no te planteo la pregunta: ¿existe o no la violencia? Tampoco te pregunto: ¿se necesita en algunas ocasiones la violencia? No, mi pregunta es más limitada: ¿puede la violencia tener un

* Se alude al libro de Frantz Fanon (1925-1961), escritor nacido en La Martinica, que fue publicado y prologado por Sartre tras la muerte de éste. Fanon argumenta que la violencia es imprescindible para la liberación del colonialismo. Hay traducción castellana: Fanon, Frantz. *Los condenados de la tierra*., Fondo de Cultura Económica, México D.F, 1963. [*N. de T.*]

papel redentor?, ¿puede tener esta función instituyente que le dabas hace un momento?

J.-P. S.— Si tomamos el caso de Argelia, del que hablaba en *Los condenados de la tierra*, hago constar en primer lugar que nunca se ha planteado otra solución que no sea una solución por medio de la violencia. Los colonos nunca consideraron una solución que hubiera podido ser aceptable por los argelinos. Ha habido dos puntos de vista absolutamente opuestos entre sí, y que sólo podían conducir a la violencia. Esta violencia ha conducido, como sabes, a la vuelta de los colonos, que han regresado a Francia.

B. L. —¡Ésa no era mi pregunta!

J.-P. S. —¡Espera! Ciertamente, ésa no es la violencia que hará saltar las etapas y se acercará a la humanidad propiamente dicha. La violencia simplemente rompe cierto estado de esclavitud que no permitía convertirse en un hombre. A partir del momento en que la violencia ha suprimido el carácter de colonizado, es decir, de esclavo, sólo hay subhombres que ya no sufren ciertas coacciones, que quizá encontrarán otras, como en Argelia, pero que van a intentar, a través de todo ello, acercarse al ciudadano activo el cual está tan lejos del hombre como del subhombre colonizado.

B. L.— Decías: su amor fraterno es el reverso del odio que nos tienen. Hermanos, en aquello que cada uno de ellos ha matado. ¿No eres ya de este parecer?

J.-P. S.— Ya no soy de ese parecer.

B. L.— La cuestión está en saber si es en el trabajo que consiste en matar al enemigo donde aparece la experiencia de la fraternidad.

J.-P. S.— No, pero a decir verdad, no veo todavía claramente la verdadera relación entre violencia y fraternidad.

B. L. — ¿Son hermanos en cuanto que son hijos de la violencia?

O bien descubrimos en primer lugar la fraternidad y después, frente a ciertos obstáculos insuperables por otros medios, hay un forzamiento ¿Usamos entonces tal o cual tipo de violencia circunscrita, sin finalidad ética, que procede de la experiencia de la fraternidad?

J.-P. S.— Lo que se necesita para una moral es que se extienda la idea de una fraternidad hasta que ella se convierta en relación única y evidente entre todos los hombres, siendo en primer lugar esa relación una relación de grupo, propiamente pequeños grupos ligados de una u otra manera a la idea de familia. En un lejano pasado, la fraternidad es así. Eso está cerrado por el grupo, y precisamente la tendencia del otro o de los otros a romper el grupo, esta fraternidad que liga la fraternidad al interior, es lo que da nacimiento a la violencia, la cual es lo contrario de la fraternidad. He aquí lo que yo diría hoy.

B. L. — ¿Cómo darías cuentas de esta tendencia profunda, en tu obra, a una ética de la violencia? ¿Por qué, por ejemplo, aquella exaltación en el prefacio de *Los condenados de la tierra*?

J.-P. S.— En ese caso preciso, te diré que eso viene de la guerra de Argelia y de la guerra de Indochina, las cuales me han producido profundamente horror. Porque, como sabes, mi única reacción política, a los diecinueve años, era el asco hacia la colonización. La única vía que veía para lograr salir de la colonización era la violencia. Esta violencia que podría llamarse justa, que era la del colonizado contra el colono.

B. L.— Pero añades: la «*transparencia*», la «*unidad natal*»[1], todo lo esencial, ¡está en la punta del fusil! Nosotros, cuando lo añadí-

[1] «Y el colonizado se cura de la neurosis colonial dando caza al colono con las armas. Cuando estalla su rabia, recobra su transparencia perdida, se conoce en la misma medida en que se hace [...]. Hay que quedar aterrorizado o llegar a ser terrible; eso quiere decir: abandonarse a la disociación de una vida trucada o conquistar la unidad natal.» (*Situations V*, Gallimard, 1964, p. 183).

UNIVERSIDAD DE ANTIOQUIA
BIBLIOTECA CENTRAL

amos en una editorial de *La Cause du peuple*, hacíamos algo normal, si me atrevo a decir: la estupidez militante está en tela de juicio. Pero ¿qué lo que te empujaba a ti?

J.-P. S.— Era el momento en que veía a Fanon, que era profundamente violento, eso ha contado ciertamente en el modo de expresión. Está también el hecho de que estábamos en una situación fastidiosa, dado que, a pesar de todo, estábamos contra Francia y con los argelinos a quienes no les gustábamos mucho, aunque nosotros estuviéramos a su favor. Eso nos ponía en una situación muy particular, que se expresa en ese texto. Una situación de malestar, de mayor violencia, de actitud tajante porque era más fácil. Francia es algo que existe para mí. Me resultaba desagradable estar contra mi país.

B. L.— Un día me dijiste, a propósito de aquel texto, que en primer lugar escribes un primer bosquejo y después, sistemáticamente, por una toma de partido de estilo, te pones a tachar para que eso se vuelva más violento. Por eso, te has convertido en Poulou guerreando, espada en mano, en el salón, mientras su madre toca el piano.

J.-P. S.— Lo mismo que, no lo olvides, el joven Poulou se batía a su favor y contra los malintencionados.

B. L.— El nuevo Pardaillan escribiendo el prefacio de *Los condenados de la tierra.*

J.-P. S.— Ciertamente, hay un poco de eso.

B. L.— Observa que en tus escritos de la Resistencia no exaltas la violencia...

J.-P. S.— Los resistentes que hacían saltar los vagones y los que escribían eran los mismos. En el caso de los argelinos eran distintos. Ahí está la diferencia. Que yo haga o no que salten las vías, estábamos complicados en el mismo asunto de cualquier manera.

B. L.— Bajo la Ocupación, el adversario era bestial. ¿Por qué, en ese momento, no elaboras una ética de la violencia regeneradora?

J.-P. S.— Éramos nosotros mismos los que directa o indirectamente ejercíamos la violencia, y en ese momento, como te dije, en una Francia que a pesar de todo había sido formada antes de la guerra, con una profunda repugnancia hacia la violencia, no éramos de aquéllos a quienes les gustaba decir: la violencia es soberbia, hay razón para hacer eso. Era necesario que, en la violencia, se considerasen los muertos, las bombas que explotaban, etc., como algo que se nos forzaba a hacer, como casi un mal necesario.

B. L. — ¿Por qué has pasado del mal necesario a... ?

J.-P. S.— Si veía y deseaba que los argelinos fueran menos violentos de lo que eran, yo transigía con el resto de los franceses: era de nuevo recuperado por Francia. Era preciso que viera a los argelinos como hombres maltratados, crucificados por Francia, que se baten contra los franceses porque los franceses son injustos. Y yo soy francés, soy injusto como ellos, porque hay una responsabilidad colectiva, pero, al mismo tiempo, apruebo, y ahí es donde me distingo del resto de los franceses, apruebo que esos hombres torturados luchen contra los franceses.

B. L. — ¿Violencia verbal, porque autoflagelación nacional?

J.-P. S.— En parte, sí; en parte, ciertamente.

11. LA UNIDAD POR LA SUBLEVACIÓN

B. L.— Nuestro problema hoy es simple: si la idea de la revolución se identifica con la idea terrorista, esa idea está perdida. Para volver a dar un sentido, si ello es posible, a la idea de revolución

hay que acabar con la fraternidad-terror. Naturalmente es posible escoger abandonar cualquier idea de revolución. Es posible tomarla por una ilusión lírica muy costosa. A eso caben dos objeciones. La primera, de hecho: hay sublevaciones; la segunda afecta a la legitimidad de la sublevación. Procede de lo que llamamos el deseo de sociedad. Contra la ilusión —no del todo lírica— de que la unidad humana esté realizada en el estado social actual, la sublevación plantea la verdadera cuestión profunda: la de la unificación; la unidad de la empresa humana está por hacer. Si Kant tiene razón al conducir la idea de una comunidad ética al ideal de una totalidad de los hombres, entonces la sublevación es una llamada al orden ético: los olvidados se hacen escuchar.

J.-P. S.— Desarrolla tu pensamiento.

B. L.— Me pregunto si no habría que pensar el trabajo de la sublevación distinguiendo mediante el análisis varios elementos o momentos. La fraternidad aparece en primer lugar al término de una larga maduración, el acontecimiento consiste en el nacimiento de una relación vivida como humana. Se puede pensar naturalmente, en lo que todos hemos aprendido el 14 de julio. Pero, más cerca de nosotros, Foucault decía haber visto algo así como la voluntad general en las calles de Teherán. En ese momento, el uso de ciertas formas violentas emparenta con una operación como la cesariana: se trata del levantamiento de un obstáculo en el nacimiento. Decir que el acontecimiento de la fraternidad se apoya esencialmente en el recurso a la violencia significaría, de alguna manera, que para que nazca el niño no es precisa la conjunción de un hombre y una mujer y la maduración de un embrión, sino que lo que esencialmente cuenta es la operación del fórceps.

Queda, naturalmente, que en el curso del trabajo de insurrección se produce un desplazamiento: se vio claramente en 1968, ya no es la salida, el nacimiento el que constituye el sentido del acontecimiento, sino el enfrentamiento, el desgarro en el sentido a la vez social y erótico que le dio Georges Bataille. He ahí el momento de lo sagrado, de la fraternidad-terror también.

J.-P. S.— Te olvidas de que el otro —el enemigo— actúa todo el tiempo y que eso es lo que provoca la manera de presentarse cada uno de esos momentos que has descrito.

B. L.— Atención al término «provoca». En el primer momento, para el manifestante, el antidisturbios o la clase de tropa, poco importa, es prácticamente un hermano como los demás. Ciertamente, tanto como se identifique con el obstáculo que hay que levantar es entonces un hermano extraviado y no se le puede mirar verdaderamente como un hermano; pero, de cualquier manera, lo esencial, en el acontecimiento, es la formación de esa fraternidad, y ella proporciona la inmensa fuerza, la fuerza casi milagrosa de la sublevación. En ese momento, se observa una ausencia casi total de odio. Comprendido en ello, lo repito el odio con respecto al soldado. En contrapartida, efectivamente, en el segundo momento, en el momento de lo sagrado, como lo que se convierte en esencial es el desgarramiento, en ese momento, sí, hay una especie de encadenamiento entre el insurrecto y el agente que dispara sobre él. En cierta forma, el insurrecto tiene necesidad de su adversario, lo mismo que dos labios tienen necesidad uno del otro, para el desgarramiento. Entonces, efectivamente, es la violencia de la represión la que confiere la unidad que necesitan los insurgentes, la unidad que les permite formar cuerpo. Ya no se sabe bien si se es hermano o si no se es hermano más que en tanto en cuanto se ataca al soldado. ¿Es el adversario quien confiere la unidad, o bien se ha emprendido una unificación positiva? Las dos cosas se confunden a partir de ahora.

Entonces la idea de que la unidad de la insurrección se produce gracias al enfrentamiento, que nos constituimos como hermanos contra el Otro, el enemigo compacto, va evidentemente a conducir la radicalización que hace poco criticábamos, una especie de maquiavelismo del insurgente que va a buscar provocar al enemigo para reforzar el cuerpo de los hermanos insurrectos. Pero ¿no es ya esta idea del cuerpo el testimonio de una degeneración de la experiencia fraterna? Hay facciones que se desgarran entre sí, la inercia, la impotencia para resolver problemas ocultos durante

mucho tiempo, entonces se utiliza el arma por excelencia: el odio hacia el Otro —los aristócratas en 1789 o los americanos en Irán. En realidad, la empresa positiva de la unificación queda detenida y recurrir a esta forma de unidad negativa producida por el antiguo poder es disimular esta detención. Ése es el punto perverso de la política revolucionaria.

J.-P. S.— Que es un tercer momento.

B. L.— Sí. A este respecto, el leninismo es ejemplar. Hace referencia a la experiencia positiva. Es el lado paraíso. Pero funciona totalmente a partir de la unidad negativa: se trata para él de construir una unidad de hierro, réplica de la del poder. En el momento en que la empresa de unificación positiva pierde el aliento, el leninismo es de una notable eficacia. ¿No hemos entrevisto en 1968 algo distinto? Que hay que pensar de la agrupación humana en el elemento de la vacancia del poder político? ¿Qué quiere eso decir? ¿Negar el poder? Ciertamente no. ¿Considerar que el poder es el mal absoluto y que hay que apartarse de él? No, en absoluto. No, la vacancia del poder es simplemente el conocimiento, pero eso es esencial, de que bajo el poder, en el sentido político del término, se ha hecho un vacío. El conocimiento de que ese poder no está fundado. Ésa es la maravillosa revelación del momento primero de la sublevación. Eso es lo que le hace decir al manifestante «*Todo es posible*». Y es verdad que en cierto sentido todo es posible. ¿Cómo hacer que esta revelación no zozobre en el delirio político? Quizá hay que responder: no absolutizándolo. La sublevación es sólo un momento de la larga empresa de la unificación humana, una faceta de la experiencia fraterna. De nuestra relación con la madre, dirías tú.

J.-P. S.— A grandes rasgos apruebo los tres momentos con que describes la violencia en su aparición. Simplemente pido una descripción más amplia de los dos primeros momentos, e incluso del tercero. Pero lo haremos en el libro que consagraremos a un estu-

dio del pensamiento moral. Por el momento, sólo puedo aprobarlos sin reservas, porque mis reservas las plantearé entonces.

12. EL JUDÍO REAL Y EL UNO

B. L.— No hemos tenido quizá suficiente cuidado con la significación de la desconfianza judía con respecto a la muchedumbre revolucionaria. No nos hemos quizá preguntado lo que encerraba de verdad esta desconfianza. ¿No podía el hombre judío, en particular en la sociedad cristiana, presentir detrás de la muchedumbre revolucionaria la muchedumbre del *prógrom*? ¿No tiene de alguna forma esa experiencia la perversión que intentamos ahora criticar?

J.-P. S.— No se olvide que había un número considerable de judíos en el partido comunista de 1917. En cierto sentido se podría decir que ellos han conducido la revolución. Por lo tanto, hay algo ahí que no va exactamente en el sentido que tú dices.

B. L.— Te hablo, naturalmente, del hombre judío, del judío que ha seguido siendo judío. El judío sabe que está amenazado siempre que una muchedumbre se tome por un cuerpo místico. Gracias a su experiencia, él no puede hacer de la plebe una instancia pura de resistencia. Puede, por el contrario, hacer la discriminación entre lo que depende de la verdad fraterna en un movimiento revolucionario y lo que depende de lo sagrado y de sus amenazas terroristas. ¿Nos conduce eso a la siguiente conclusión: que la experiencia judía es esencial para volver a pensar la revolución y que hay que hacerse cargo completamente de esta experiencia? El hombre judío está doblemente concernido por nuestro problema. En primer lugar, en el origen de la idea revolucionaria debe reconocer, a pesar de todas las perversiones, la idea mesiánica. Y, por otra parte, está en las primeras filas para sufrir las perversiones de

esta idea. Se impone por tanto una tarea: entender esta idea, en propiedad, restaurar su sentido.

J.-P. S.— Pienso que no tienes razón.

B. L.— Desde este punto de vista, la coyuntura intelectual presenta un peligro. Todo pasa como si un poco por todas partes se convirtiera al mesianismo en el origen de todos nuestros males. Cuando la «nueva derecha» toma como blanco el mesianismo hace lo que le corresponde. Lo más grave es que a la izquierda es también de buen tono emprenderla con todos los mesianismos. Pero ¿nos hemos preguntado lo que era el mesianismo? ¿El mesianismo hebraico, propiamente hablando? No, hacemos como si lo supiéramos. ¿Cuándo vamos a reconocer que no lo sabemos y que con toda urgencia hay que saber? ¿Podemos olvidar todavía que en la base de la miseria antijudía se encuentra la ignorancia?

J.-P. S.— El mesianismo era para mí una idea vacía de sentido en el momento en que escribía las *Reflexiones sobre la cuestión judía*. Si hoy en día ha tomado una significación rica, en parte es gracias a nuestras conversaciones, que me han permitido comprender lo que significaba para ti.

B. L.— En el tiempo de las *Reflexiones sobre la cuestión judía* pensabas que el judío, digámoslo con una fórmula provocadora, era una invención del antisemita. En cualquier caso, no había pensamiento judío, no había historia judía. ¿Has modificado tu pensamiento?

J.-P. S.— No. Conservo eso como una descripción superficial del judío tal como es en el mundo cristiano, por ejemplo, cuando es constantemente atrapado, en todos los rincones de la calle, por el pensamiento antisemita que lo devora y que intenta pensarlo, atraparlo hasta lo más profundo de sí mismo. Ciertamente, el judío es víctima del antisemitismo. Sólo que yo limitaba a eso la existencia del judío. Sin embargo, yo lo conocía. En estos momento, pienso que hay una realidad judía más allá de los estragos que el antise-

mitismo ha producido a los judíos, hay una realidad profunda del judío así como del cristiano. Muy diferente, naturalmente, pero del mismo tipo en relación con ciertos conjuntos. El judío considera que tiene un destino. Sería preciso explicar cómo he llegado a pensar esto.

B. L.— Iba a pedírtelo.

J.-P. S.— Ha sido frecuentando más judíos después de la Liberación. Antes, ciertamente, los conocía, pero no había tenido una relación profunda con ellos. Después he conocido a Claude Lanzmann, que se ha convertido en uno de mis excelentes amigos. A continuación he adoptado una hija que es judía, Arlette, he vivido a menudo con ella, y sé cómo piensa, y más tarde te he conocido, hemos trabajado juntos y tenemos también momentos de vida más relajada, más cotidiana juntos. Por lo tanto, tengo una visión mucho mejor de las preocupaciones judías. Ahí está lo que ha cambiado, creo, esencialmente. En el fondo, hasta la *Cuestión judía*, era sobre todo hostil al antisemitismo, y la *Cuestión judía* es una declaración de guerra a los antisemitas, nada más.

B. L.— Cuando leo a los diecisiete años las *Reflexiones sobre la cuestión judía*, el libro funciona como legitimación admirable de mi deseo de guerra contra el antisemitismo. Pero al mismo tiempo me aseguras que si esta guerra es victoriosa, descubriré lo que sueño con descubrir: que soy un hombre, no un judío. El libro legitimaba también oscuramente una forma de renegar de sí. Entonces no lo pensaba. Obsérvalo bien.

J.-P. S.— Es posible. Has sentido eso y pienso que otros lo han podido sentir así. Le faltaba precisamente la realidad del judío. Observa que este tipo de realidad, que es en suma metafísica, como por lo demás la del cristiano, ocupaba muy poco sitio en mi filosofía en esa época. Estaba la conciencia de sí, a la que le castraba todos los rasgos particulares que vinieran del interior y que le hacía recuperar a continuación del exterior. Privado así de caracteres metafísicos y subjetivos, el judío en cuanto tal no podía exis-

tir en mi filosofía. He tenido la curiosidad de buscar cuál podía ser el interior de la realidad judía. Pero esto, llegar a comprender al judío desde el interior, verdaderamente, no puedo hacerlo. Habría que serlo.

B. L.— Pero ¿por qué has podido hacerlo con Gustave Flaubert?

J.-P. S.— Porque Gustave Flaubert me daba muchos más detalles que los que de él me da un judío. La mayoría de las cosas importantes sobre los judíos están escritas en lengua extranjera, en particular en hebreo, a veces en yiddish.

B. L.— Habrías podido superar ese obstáculo.

J.-P. S.— No es un obstáculo definitivo para un francés que no sabe hebreo: sólo hay que aprenderlo. Pero hay demasiado tiempo entre el momento en que uno comienza y el momento en que podrá leer los libros que le importan. Brevemente, no puedo ir hasta el final de mi conocimiento de la realidad judía, pero puedo ver principios, comienzos de caminos, que podrían conducirme hasta ella.

B. L.— Pero cuando escribiste la *Reflexiones*, ¿reuniste la documentación?

J.-P. S.— No.

B. L. — ¿Cómo que no?

J.-P. S.— Nunca. Hice la *Cuestión judía* sin ninguna documentación, sin leer ningún libro judío.

B. L.— Pero ¿cómo lo hiciste?

J.-P. S.— Escribí lo que pensaba.

B. L.— Pero ¿a partir de qué?

J.-P. S.— A partir de nada, a partir del antisemitismo que quería combatir.

B. L. — Habrías abierto cualquier libro, por ejemplo, el que acabas de leer, *L'Histoire d'Israël*, de Baron, ¿podría haberte eso conducido a no escribir que no hay historia judía?

J.-P. S.— Me doy cuenta al leer a Baron que eso no habría alterado mi punto de vista de entonces.

B. L. — ¿Por qué?

J.-P. S.— Porque en el momento en que decía que no hay historia judía, pensaba en la historia de una forma bien definida: la historia de Francia, la historia de Alemania, la historia de América, de los Estados Unidos. En cualquier caso, la historia de una realidad política soberana, con una tierra y relaciones con otros Estados como ella. Mientras que habría que pensar que la historia podía ser algo distinto si se quería decir que hay una historia judía. Habría que concebir la historia judía no solamente como la historia de una diseminación de los judíos a través del mundo, sino incluso como la unidad de esta diáspora, la unidad de los judíos dispersos.

B. L.— El judío, en su realidad profunda, puede por tanto permitir desconectar en relación con la filosofía de la historia.

J.-P. S.— Precisamente. La filosofía de la historia no es la misma si hay una historia judía o si no la hay. Ahora bien, hay una historia judía, eso es evidente.

B. L.— Dicho de otro modo, la historia que Hegel ha instalado en nuestro paisaje ha querido acabar con el judío, y es el judío quien permitirá salir de esta historia que ha querido imponernos Hegel.

J.-P. S.— Así es absolutamente, porque eso prueba que hay una unidad real de los judíos en el tiempo histórico, y esta unidad real

no se debe a un agrupamiento sobre una tierra histórica, sino a actos, a escritos, a vínculos que no pasan por la idea de patria, o que sólo pasan por ella después de algunos años.

B. L. — ¿De dónde procede, en tu opinión, esta unidad de la realidad judía?

J.-P. S.— Eso es precisamente lo que he intentado comprender. Pero, bien mirado, creo que lo esencial en el judío es que, después de varios miles de años, hay una relación con un solo Dios, lo esencial es el monoteísmo, y eso es lo que lo distinguía de todos los antiguos pueblos que tenían múltiples dioses, y eso es lo que lo ha hecho absolutamente esencial y autónomo. Esa relación con Dios era, además, muy particular. Naturalmente, los dioses siempre han tenido relaciones con los hombres: Júpiter tenía relaciones con los hombres, se acostaba con mujeres, en pocas palabras, se transformaba en hombre cuando quería, y por tanto en eso no había nada nuevo. Lo nuevo es aquello que, en ese Dios, se ponía en relación con los hombres. La relación que caracteriza a los judíos es una relación inmediata con lo que ellos llamaban el Nombre, es decir, Dios. Dios le habla al judío, el judío escucha sus palabras y, a través de todo ello, lo que hay de real es un primer vínculo metafísico del hombre judío con lo infinito. Ésa es, creo, la primera definición del judío antiguo, el hombre que de algún modo ha determinado toda su vida, reglada por su relación con Dios. Y toda la historia de los judíos consiste justamente en esta primera relación.

Por ejemplo, el gran acontecimiento que cambió la vida de los judíos, considerablemente, que convirtió en general a la gente que sufría en exiliados o en mártires, es la aparición del cristianismo, es decir, de otra religión con un solo Dios. Ha habido por tanto dos monoteísmos, y el segundo monoteísmo —aunque inspirándose en el primero y tomando la Biblia como un texto sagrado— no ha sido por ello menos hostil al pueblo judío.

B. L.— Dime: ¿en qué te conciernen esa relación con un Dios único y ese destino de Israel?

J.-P. S.— Pero ya no es el Nombre lo que tiene sentido para mí. Lo esencial es que el judío ha vivido y vive todavía metafísicamente.

B. L. — ¿Es entonces el carácter metafísico del judío lo que te interesa?

J.-P. S.— Es su carácter metafísico, que ha venido a través de la religión.

B. L.— Naturalmente. Y entonces, ¿es eso lo que te interesa?

J.-P. S.— Eso. Pero es también el hecho de que tiene un destino.

B. L.— Es lo mismo, ¿no?

J.-P. S.— No es del todo lo mismo. Eso quiere decir algo muy preciso. La religión judía implica un fin de este mundo y la aparición en el mismo momento de otro mundo, otro mundo que estará hecho de éste, pero donde las cosas estarán dispuestas de otro modo. Hay otro tema que también me gusta: los muertos judíos y otros, además, resucitarán, volverán sobre la tierra. Al contrario que en la concepción cristiana los muertos judíos actuales no tienen otra existencia que la de la tumba, y ellos renacerán como vivos en ese mundo nuevo. Ese mundo nuevo es el final.

B. L. — ¿En qué te interesa eso?

J.-P. S.— La finalidad a la que tiende cualquier judío más o menos conscientemente, pero que finalmente debe congregar a la humanidad, es este final en el fondo social lo mismo que religioso que sólo el pueblo judío...

B. L.— Se ve bien cómo has podido ser sensible a la idea del final de la prehistoria humana que has encontrado en Marx; tal final podía dar consistencia a tu pensamiento del proyecto individual. Pero ¿en qué este final mesiánico judío puede interesarte en la actualidad?

J.-P. S.— Precisamente porque no tiene el aspecto marxista, es decir, el aspecto de un final definido a partir de la situación presente y proyectado en el provenir, con estadios que permitirán alcanzarlo desarrollando ciertos hechos de hoy en día.

B. L. — ¿Puedes precisar ese punto?

J.-P. S.— El final judío no tiene nada de eso. Si quieres, es el comienzo de la existencia de los hombres, unos por y para otros. Es decir, un fin moral. O, más exactamente, es la moralidad. El judío piensa que el fin del mundo, de este mundo, y el surgimiento del otro, es la aparición de la existencia ética de los hombres por y para los demás.

B. L.— Sí, pero el judío no espera el fin del mundo tal como lo has descrito para asumir la ética.

J.-P. S.— También los no judíos hacemos una búsqueda de la ética. Se trata de encontrar el fin último, es decir, el momento en que la moral será sencillamente la manera de vivir de los hombres unos en relación con otros. El lado reglas, prescripciones, que ella tiene ahora, ya sin duda no lo tendrá; esto, por otra parte, se ha dicho con frecuencia. Será la manera de formar los pensamientos, de formar los sentimientos...

B. L.— Sí, pero el judío ha pensado que en ello puede haber una superación, si todavía se puede decir esta palabra con inocencia, de la Ley, por arriba, no por abajo. No es poniendo entre paréntesis las reglas, como dices, todo pensamiento actual de regla, como queda preparado ese final donde hay abolición de la regla. El hombre moderno ha pretendido rodear la regla por abajo. Mediante la transgresión o decretando entonces que cualquier idea de ley era caduca.

J.-P. S.— Absolutamente. Por eso es por lo que, para mí, el mesianismo es algo importante que han pensado los judíos, únicamente ellos, de esa manera, pero que podría ser utilizado por los no judíos para otras metas.

B. L. — ¿Por qué otras metas?

J.-P. S.— Porque la meta de los no judíos, a los que me asocio, es la revolución. ¿Y qué es lo que se entiende por revolución? La supresión de la sociedad presente y sus sustitución por una sociedad más justa donde los hombres podrán tener buenas relaciones unos con otros. Esta idea de revolución data de hace mucho tiempo.

B. L.— Una de dos, o bien recuperas...

J.-P. S.— Los revolucionarios quieren recuperar una sociedad que fuera humana y satisfactoria para los hombres; pero olvidan que una sociedad de este género no es una sociedad de hecho, es una sociedad, podría decirse, de derecho. Es decir, una sociedad en la cual las relaciones entre los hombres son morales. Pues bien, esta idea de la ética como fin último de la revolución, puede ser pensada verdaderamente mediante una especie de mesianismo. Naturalmente, habrá problemas económicos inmensos; pero precisamente, en oposición a Marx y a los marxistas, esos problemas no representan lo esencial. Su solución es un medio, en ciertos casos, de obtener una verdadera relación de los hombres entre sí.

B. L.— No olvides que el judío tiene una amplia experiencia de los falsos mesianismos: la conjunción del hombre judío y del hombre de izquierdas, incluso dando por supuesta la redefinición de este último, no cae por cierto de su peso.

J.-P. S.— Y sin embargo la realidad judía debe permanecer en la revolución. Debe aportar a ésta la fuerza de la moral.

B. L.— En suma —porque hay que detenerse—, ¿vuelves a empezar a los setenta y cinco años?

J.-P. S.— La verdad sea dicha, dos veces en mi vida me ha suce-

dido lo mismo, quiero decir, la tentación de la desesperación. La primera vez era en 1939-1945, salía de mi juventud, no hacía política, me ocupaba de literatura, vivía con mis amigos, era feliz, mi vida se esbozaba. Vino la guerra y, poco a poco, sobre todo después de la derrota y de la Ocupación alemana, me sentí completamente privado del mundo que creía tener delante de mí: me encontraba frente a un mundo de miseria, de maleficio y de desesperación. Pero rechacé aquella posibilidad de desesperación que tan frecuentemente había a mi alrededor y me he aliado con amigos que no desesperaban, que pensaban que se podía luchar por un futuro feliz, aunque no hubiera ninguna posibilidad para que este futuro existiera. Debíamos resistir, sin duda, pero los verdaderos destinos de la guerra estaban en nuestro exterior, en los ingleses, en los americanos...

Ahí sentí la no existencia, la banalidad cotidiana como algo que amenazaba a cada francés y a mí; y si a pesar de todo creí en el retroceso del poder nazi y en el final de la guerra, fue a causa de algo en mí, la esperanza, que nunca ha sido durante mucho tiempo derrotado. Después la guerra se terminó. Tuve, a partir de ese momento, una vida no siempre feliz pero muy marcada por debates, causas que defender, con un pensamiento que a veces amenazaba con desesperar, como en el momento de la guerra de Corea, pero que se recuperaba deprisa. Y después, poco a poco, una vez más algo comenzó a deshacerse. En 1975 yo era todavía aquel que había sido conmovido por Mayo del 68 y que, en el fondo, intentaba asociar sus ideas a las ideas sesentayochistas sin demasiadas contradicciones. Y más tarde la situación internacional ha llegado a ser la que ahora es, es decir, un triunfo de las ideas de derecha, por lo menos en los gobiernos, en casi todas las naciones.

B. L. — ¿Pones entre las ideas de derecha a la Unión Soviética?

J.-P. S.— Y los americanos, los suecos...

B. L. — ¿Los suecos?

J.-P. S.— Sí. Su nuevo gobierno es de derechas, mientras que

durante años Suecia fue de izquierdas. Se trataba de un mundo extraño, que, por lo demás, nosotros marxistizantes no podíamos admitir, porque era socialismo sin ser marxista: eso nos parecía un objeto sospechoso. En pocas palabras, todas las naciones actualmente tienen una derecha triunfante. Por otra parte, la guerra fría tiende a renacer. La invasión de Afganistán es un hecho particularmente perturbador. Una Tercera Guerra mundial no es imposible, y sobre todo en favor de causas que son todas malas, que están mal pensadas. El planeta es ahora el de los pobres, por un lado, que son extremadamente pobres, que mueren de hambre, y la pequeña porción de ricos, por otro lado, que comienzan a volverse menos ricos, pero que de todos modos lo son aún mucho.

Con esta Tercera Guerra mundial que puede estallar un día, con este conjunto miserable que es nuestro planeta, vuelve a tentarme la desesperación: la idea de que esto no acabará nunca, que no hay meta, que sólo hay pequeños fines particulares por los que nos batimos. Se hacen pequeñas revoluciones, pero no hay un final humano, no hay algo que interese al hombre, sólo hay desórdenes. Es posible pensar algo así. Ese pensamiento llega a tentarte sin cesar, sobre todo cuando uno es viejo y le cabe pensar: pues bien, de cualquier forma, voy a morir en cinco años como máximo —de hecho pienso en diez años, pero bien podrían ser cinco*. En cualquier caso, el mundo parece feo, malo y sin esperanza. Eso es la desesperación tranquila de un viejo que morirá ahí dentro. Pero justamente resisto y sé que moriré en la esperanza, pero esta esperanza hay que fundarla.

Hay que intentar explicar por qué el mundo de ahora, que es horrible, es sólo un momento en el largo desarrollo histórico, que la esperanza ha sido siempre una de las fuerzas dominantes de las revoluciones y de las insurrecciones, y explicar cómo siento todavía la esperanza como mi concepción del porvenir.

* Sartre murió el 15 de abril de 1980, muy poco tiempo después de que se produjeran estas conversaciones. [*N. de T.*]

LA PALABRA FINAL

Hay quizá que pensar la palabra final... Permanecer atento a las últimas declaraciones de Sartre, al punto final en que escandalosamente se detiene la cuenta («absurdamente», decía Sartre) y que justamente promete «la esperanza ahora». Escándalo de este final, pero también de aquello que despunta en él: el Mesías de los judíos y la resurrección de los muertos sobre la tierra:

> «La religión judía implica un fin de este mundo y la aparición en el mismo momento de otro mundo, otro mundo que estará hecho de éste, pero donde las cosas estarán dispuestas de otro modo. Hay otro tema que también me gusta: los muertos judíos y otros, además, resucitarán, volverán sobre la tierra... Ese mundo nuevo es el final. [...]
>
> Pues bien, esta idea de la ética como fin último de la revolución, puede ser pensada verdaderamente mediante una especie de mesianismo.»[1]

[1] Véase *supra* pp. 75 y 77.

La nota que va a seguir se propone pensar, desde ese punto, la doctrina fundamental de Sartre: la del compromiso [*engagement*]*.

EL *LOGOS* Y EL MITO

Esta doctrina ha sufrido en el fondo un destino bastante semejante al que conoció la Ciudad platónica: se acaba por no retener más que su alusión política. Como ésta ya no está de acuerdo con los tiempos, ya no se entiende nada. Pero del mismo modo que la *República* es un discurso sobre el Alma, la doctrina sartriana es un pensamiento de la *subjetivación*, por decirlo con la lengua de Kant, con quien Sartre no dejará de dialogar, un pensamiento del «destino total del hombre». Hay por tanto que romper con los lugares comunes acerca del compromiso, *doxa* que tanto sirve a los fieles como a los ingratos. Y apuntar hacia eso que, secretamente, domina los giros, los rodeos y los retrocesos del pensamiento de Sartre.

Todavía Platón nos puede servir de guía: el *logos*, el filosofema, puede dar razón del acontecimiento del alma —hay pruebas de la inmortalidad del alma—, pero el discurso sólo se realiza en el momento en que el mito habrá sugerido lo que el *logos* necesariamente debe callar (el juicio de las almas, las recompensas al justo). El pensamiento del Alma requiere el mito: aquel modo de enseñanza le conviene a las almas que han revestido «el intelecto imaginativo»[1]. Pero hay que saber que esos mitos «contienen sin duda en gran medida, dentro, la luz intelectiva de la verdad, pero proyectan hacia fuera el revestimento ficticio que oculta esta luz». La lectura solicita esta luz intelectiva, que el *logos* no sabría ni ver ni concebir.

* Traducimos, como se acostumbra en las traducciones sartrianas al castellano, *engagement* por «compromiso». Pero con muy poca convicción. No disimulamos nuestra simpatía por «empeño», con el sentido literal de dar o dejar en prenda.

[1] Proclus, *Commentaire sur la Republique*, t. III, Vrin, 1970, p. 51.

Lo mismo sucede en Sartre: el compromiso se dice en el filosofema *y* se prolonga en el mito, es decir, en «el estilo dramático», en el teatro, «austero, moral, mítico y de aspecto ritual». Su teatro no es filosófico porque ilustre sus temas filosóficos, sino en tanto en cuanto sugiere lo que el filosofema es impotente para decir. Nuestra lectura mantiene esta decisión: elucidar el exceso mítico de la noción (aquí, la de compromiso).

El mito dice el hecho sombrío de la existencia que el filosofema se agotará designando con el término «facticidad» (contingencia). Le sucede a Sartre el apresurarse, entonces suelta una palabra, ni filosófica ni mítica: «absurdo», por ejemplo. En seguida la *doxa* se adueña de ella para aprovecharse. Esta especie bastarda de vocablo debe distinguirse cuidadosamente de las expresiones que, en el texto filosófico, señalan auténticamente hacia el mito: «los juegos son hechos», «el infierno son los demás». En la noción de compromiso hay que excluir la *doxa* y despejar el núcleo mítico.

Ciertamente se podrá objetar, a partir de Kant: la idea kantiana parece efectivamente ahorrarse el mito. Al exceder los límites del concepto del entendimiento, la Idea dice lo Incondicionado, que es propio de la Razón. Y parece bastar para expresar el destino total del hombre. El *logos* podría por tanto pretender decir la verdad de la existencia. Nada de eso. Es verdad que la Idea práctica decía, en el interior de la filosofía práctica, algo incomprensible: la libertad; había imposibilidad subjetiva de explicar la libertad de la voluntad y, sin embargo, el filosofema decía EL HECHO, inteligible, por tanto. Pero lo sombrío acechaba a Kant, más lejos, más abajo: en el mal radical, que hace posible la libertad misma. Mal más profundamente incomprensible que lo que es la posibilidad misma de la libertad: por eso es por lo que es necesario un *relato* para representarlo:

> «Mientras que es elaborada con conceptos enteramente tomados de la filosofía práctica [la teoría del mal] no le pertenece, sino que sirve de punto de partida para una filosofía de la religión y exige ya un mito tomado de la religión reve-

> lada (el pecado original) para ser representada por completo. Kant maltrata el relato de la caída, pero no puede pasar sin él. Se habrá quizá revelado así la religión por entero.»[1]

Es decisivo observar que la misma palabra —facticidad—, tanto en Kant como en Sartre, designa el filosofema que produce el tránsito hacia el mito. Ahora bien, en Kant el «hecho» revela su intricación con el «dato» revelado de la religión. El diálogo con Kant no será sin duda inútil para solicitar la luz intelectiva oculta de los mitos sartrianos. Como muy poco, gracias a este diálogo, se puede esperar que gracias a la remisión al infierno, al Mesías, a la resurrección, parecerá menos escandalosa y más inteligible.

EL PORVENIR PURO Y LA MUERTE

El mito sartriano apunta desde el principio a lo esencial: «nuestra conducta en relación con el fin supremo»[2]. Todos los personajes sartrianos, huyendo de los *gestos*, en busca de su *acto*, testimonian: sólo una cosa cuenta, saber lo que hay que hacer. La salvación pasa por la gravedad del acto. Más allá de la ligereza de Orestes ante su crimen y de la repugnante pesadez del «tengo que comprometerme» de «La infancia de un jefe». La doctrina del compromiso se anuncia: el cuidado de sí es una práctica escatológica. El personaje más cercano al filósofo —Poulou— no se oculta, tiene que

> «conservar el orden de los fines, en cualquier circunstancia, a cualquier precio»[3].

---

[1] J.-L. Bruch, *La philosophie religieuse de Kant*, Aubier, 1968, p. 75.

[2] Kant, *Critique de la raison pure*, Gallimard, «Biblioteque de la Pléiade», t. I, 1980, p. 1362.

[3] J.-P. Sartre, *Les Mots*, Gallimard, «Folio», 1974, p. 196. Se habrá observado que al final de su vida Sartre dice exactamente lo mismo.

Y en este orden «la finalidad secreta»[1] del Sí mismo, el secreto del *Para*-Sí:

> «Nacido de una espera futura, yo brincaba luminoso...»

El filosofema debe recibir esta petición del mito: ¿qué puede ser de hecho «la espera futura»? ¿Qué debe ser el porvenir puro si *allá lejos* se me espera?

La respuesta se impone: debe ignorar la muerte lo mismo que el Dios de Kierkegaard «ignora» el mal. Ahora bien, no lo hemos señalado lo suficiente: en *El ser y la nada*, *la muerte no pertenece a la ontología*. Cuando Sartre critica el ser-para-la-muerte de Heidegger —*la* muerte no es *mi* muerte[2]— sostiene esta sorprendente proposición:

> «Si me hago, me hago finito y a partir de ahí mi vida es única. Desde entonces, aunque fuere inmortal, me está prohibido 'recuperar mi jugada'.»[3]

El Para-Sí, a la manera de Poulou, es inmortal. Criatura inocente a quien la muerte no podría alcanzar. Adán comiendo el fruto del Árbol de la Vida, degustando su singularidad inmortal. La ontología sartriana realiza lo que Christian Jambet denomina, al final de su admirable libro, «el doble deseo de la filosofía y del monoteísmo: no prepararse a la muerte»[4].

Pero está la caída, la antiontología[5]: el *hecho* del Otro. La muer-

[1] *Ibidem*, p. 205.

[2] J.-P. Sartre, *L'Être et le Néant*, Gallimard, 1973, p. 619: «Mi subjetividad, definida por el *cogito* pre-reflexivo, es la que hace de mi muerte algo subjetivo irreemplazable y no mi muerte la que diese la *ipseidad* irreemplazable a mi para-sí.»

[3] *Ibidem*, p. 631.

[4] C. Jambet, *La Grande Résurrection d'Alamût, Verdier, 1990.*

[5] Según la expresión de Birault en su ensayo sobre Heidegger: *Heidegger et l'expérience de la pensée*. Gallimard, 1978.

te viene del Otro. El Para-Sí es inmortal, el prójimo [*autrui*] es mortal, el Otro me enseña mi muerte.

> «Hay, pues, un innegable y fundamental carácter de *hecho*, es decir, una contingencia radical tanto en la muerte como en la existencia del prójimo [*autrui*].»[1]

> «Mortal representa el ser presente que soy-para-el-prójimo; muerte representa el sentido futuro de mi para-sí actual para el otro [*autre*].»[2]

La finitud es ontológica, la contingencia (la facticidad) es antiontológica. La fragilidad del filosofema sartriano viene de la dificultad de pensar al mismo tiempo esas dos proposiciones. En verdad, la distinción de la finitud y de la contingencia no parece que pueda resistir la prueba. Lo que anuncia dos consecuencias: una reorganización filosófica y nueva petición del mito. Éste no tardará en hacer que se escuche la pregunta: ¿cómo después de haber sido afectado por la muerte recuperará Adán su inocencia? Si el infierno son los demás, ¿cómo saldré del infierno, yo, a quien se me espera... allá lejos? Vamos a preocuparnos en primer lugar de la reorganización filosófica. En sus *Cahiers pour une Morale*, Sartre da un paso atrás:

> «Si un ser estuviera dotado de una infinitud temporal, podría realizar todas las posibilidades... desaparecería por tanto como individualidad (realización de unas posibilidades con la exclusión de todas las demás) y como libertad (elección peligrosa e irremediable de algunas posibilidades)... La libertad no se concibe fuera de la muerte, del fracaso y del riesgo de la absoluta desesperación sin ninguna compensación.»[3]

---

1 *L'Être et le Néant*, *op. cit.*, p. 630.

2 *Ibidem*, p. 632.

3 J.-P. Sartre, *Cahiers pour une morale*, Gallimard, 1983, p. 339.

La libertad inocente de lo ontológico es olvidada. La libertad vuelve a convertirse en *mi* muerte, «posibilidad de imposibilidad»[1]. Regreso a Heidegger, para quien la muerte, como lo observaba Levinas frente a Jean Wahl, era la «posibilidad de la imposibilidad»[2]. Regreso que se hace, muy significativamente, en una crítica de Levinas. Éste, en el mismo momento, meditaba sobre el «mismo» hecho: la muerte viene del Otro:

> «La muerte es la imposibilidad de tener un proyecto. Esta cercanía de la muerte indica que estamos en relación con algo que es absolutamente distinto.»[3]

La facticidad sartriana dice el mismo hecho que el «misterio» de Levinas: Pero uno acogerá la significación de esta «pasividad» del sujeto. Y el otro preferirá regresar al la «virilidad» del proyecto. Lo que se subraya en esta nota crítica: a Levinas (que pensaba que era posible sacar de esta situación de la muerte donde el sujeto no puede agarrarse a ninguna posibilidad, un carácter distinto de la existencia con el otro: «Lo que no es aprehendido de ninguna manera es el porvenir.»[4]) Sartre le replica:

> «No es la muerte la que crea el porvenir, es el porvenir el que desvela la muerte.»[5]

Sartre decide expulsar del filosofema «el misterio» de la facticidad (sin perjuicio de recuperarlo en el mito), lo inaprensible de lo Otro no hará que fracase el proyecto, él acabará por dominarlo.

> «Aunque él [el porvenir, pero también la muerte, lo Otro] se me escape y de alguna manera sea lo otro y lo desconoci-

---

1 *Ibidem*, p. 432.

2 É. Lévinas, *Le Temps et l'Autre*, Fata Morgana, 1979, p. 92.

3 *Ibidem*, p. 63.

4 *Ibidem*, p. 64.

5 *Cahiers pour une morale*, *op. cit.*, p. 432.

> do, sólo se puede definir como otro y como desconocido si ya lo esboza mi proyecto.»[1]

El porvenir puro en cuanto Otro se olvida; el porvenir es el proyecto de mi libertad[2], a pesar del Otro.

EL MESÍAS

Sartre, es verdad, no ve lo que hay de inédito en la descripción de Levinas. La lengua que hubiera podido hacérselo escuchar —la de los neoplatónicos— es totalmente ignorada por él. Pero el paso atrás hacia Heidegger no debe producir una ilusión: Sartre *no piensa* que la muerte, última posibilidad de la experiencia, haga posible todas las demás posibilidades. El heroísmo viril le atasca, pero constituye para él la última palabra. El «tengo que comprometerme» de Lucien Fleurier dice, en su perversión, algo verdadero. El Para-Sí, *desgajado* del mundo tranquilizador de los valores, del mundo de los canallas, reconoce el compromiso como imperativo. Sartre no temerá hablar, en la última conversación, de una «conciencia requisada». Brevemente, en el momento crítico en que el filosofema corre el riesgo de carecer de porvenir puro, Sartre encontrará en su fondo kantiano el poder de reaparecer: debes, luego puedes. Recordemos el ejemplo de Kant[3]: un príncipe le da a un hombre la orden de prestar, bajo amenaza de una muerte inmediata, falso testimonio contra un hombre honrado. ¿No tendría en ese caso por *posible* el vencer pese a todo a algo grande como pudiera ser su amor a la vida? No se atreverá quizá a asegurar si lo haría o no, pero deberá conceder sin vacilación que eso le

---

1 *Ibidem.*

2 *Ibidem*, p. 431.

3 Kant, *Critique de la raison pratique*, Gallimard, «Biblioteque de la Pléiade», t. II, 1985, p. 643.

es posible. Juzga por tanto que puede algo porque tiene conciencia de que debe hacerlo y reconoce en él la libertad que, sin ley moral, le resultaría desconocida. La facticidad de la ley moral (es un *hecho*: tú debes) revela la libertad o la despierta. Lo incondicionado, llegado de otra parte, suscita lo posible mismo. El hecho imperativo me obliga a postular una relación con un porvenir puro:

> «Debemos necesariamente representarnos a nosotros mismos mediante la razón como pertenecientes [a un mundo moral] aunque los sentidos no nos presenten nada más que un mundo de fenómenos, y también debemos admitirlo como una consecuencia de nuestra conducta en el mundo sensible y, ya que este último no nos ofrece semejante vinculación, como un mundo futuro para nosotros.»[1]

Por el hecho imperativo, postulo una parte para el mundo futuro. Sartre desde el principio captaba todo el partido que se le podía sacar al «debes, luego puedes».

> «'Debes, luego puedes' significa que desde este momento la imposibilidad de hecho se disuelve para quien, antes que la vida, prefiere la posibilidad de humanizar al hombre... el porvenir es posible por su imposibilidad.»[2]

He ahí el porvenir puro, ni conocible ni previsible: el porvenir que no se revela más que en la luz oscura de lo «por hacer». Mundo futuro que sólo se percibe a partir de mi compromiso, escucha obsesiva de una posibilidad incondicionada.

Lo extraordinario de la facticidad kantiana lo repite aquí Sartre: la ley moral revelaba la libertad tanto para él como para Sartre

«la norma es mi posibilidad de producirme como sujeto»[3].

---

[1] *Critique de la raison pure*, *op. cit.*, t. I, 1980, p. 1369.

[2] Conferencia de 1965, p. 135 del manuscrito.

[3] *Ibidem*, p. 15.

En el fondo hay que llegar incluso a pensar que la doctrina del compromiso de Sartre ocupa el mismo sitio que la libertad-para-el-Bien en Kant (libertad como respuesta que obedece a la ley moral).

Pero Sartre efectúa esta repetición del kantismo en el interior de una crítica del error universalista de Kant: él no podría admitir la forma de la ley. El imperativo es, para Sartre, orden de la universalización: el Hombre está por hacer.

El hecho de la escasez sirve de testimonio de la imposibilidad de hecho del hombre. La venida del Mesías —el reino del Hombre, de lo universal—, es decir, lo normativo, se entiende más allá de la posibilidad de hecho. El Mesías de Sartre es judío. «No hay bastante para todo el mundo.»[1] La Tierra no es una residencia común.

> «Imposibilidad para los hombres comprometidos en vínculos recíprocos de permanecer todos sobre el suelo que carga con ellos y los alimenta.»[2]

El hombre de la Ilustración, acuciado a proyectar el Reino en el plano de la naturaleza, contemplaba la superficie esférica de la Tierra para descifrar en ella la *presencia del Uno*; concebía en el origen una posesión común de la Tierra

> «a causa de la unidad de lugar que presenta la superficie de la Tierra en cuanto superficie esférica: pues si la Tierra fuera una planicie infinita, los hombres podrían dispersarse por ella de tal manera que no llegarían a formar entre sí ninguna comunidad y así ésta no sería una consecuencia necesaria de su existencia sobre la Tierra»[3].

En Sartre, por el contrario, la orientación normativa se lee en la

[1] J.-P. Sartre, *Critique de la raison dialectique*, (1ª edición), Gallimard, 1972, p. 204.

[2] *Ibidem*, p. 208.

[3] Kant, «Métaphisique des moeurs», *in Doctrine universelle du droit*, Galimard, Biblioteque de la Pléiade», t. 3, 1986, p. 517.

huella de lo *uno ausente* sobre la tierra. Desde el fondo de la penuria. La vulgata liberal del momento lo oscurece todo. Se critica el mesianismo de Sartre, en nombre del pensamiento del derecho. Olvidando que el propio derecho es una expresión de la idea mesiánica del Reino:

> «La posesión de todos los hombres sobre la Tierra [...] es [...] un concepto de la razón práctica que contiene *a priori* el único principio que permite a los hombres hacer uso de los lugares de la tierra según leyes jurídicas.»[1]

Sartre y Kant plantean el problema esencial del mesianismo: ¿en qué sentido el Mesías pone fin a la penuria? O: ¿cómo acabar con el mal radical?

Sin cesar, para Kant, una universalidad *de hecho* —la del mal— pervierte el Reino (ético y jurídico). ¡Sometiendo el destino total del hombre a la apuesta última del «fin de la moral»!

> «El mundo sólo merece durar en la medida en que los seres racionales que lo pueblan son conformes a la meta final de su existencia: desde el momento en que esa meta corra el riesgo de no ser alcanzada, *la creación misma les parecerá sin objeto*, como una pieza de teatro desprovista de todo desenlace y que no permite reconocer una intención racional.»[2]

Sartre, parece, se atendría a un fin de la historia, siendo la historia «una lucha encarnizada contra la escasez»[3]. Acabar con el mal o acabar con la Historia (la prehistoria) es todo UNO. No es nada, sin embargo. Sartre tropieza con una «alienación primitiva»[4], más profunda que el hecho de la escasez. El «final» fracasa por culpa de un mal más radical que la escasez.

---

1 *Ibidem.*

2 Kant, «La fin de toutes choses», *in Doctrine universelle du droit, op. cit.*, p. 314.

3 *Critique de la raison dialectique, op. cit.*, p. 201.

4 *Cahiers pour une morale, op. cit.*, p. 429.

> «¿En qué medida los objetos colectivos, signos de nuestra alienación, se disolverán en una verdadera comunidad intersubjetiva donde las únicas relaciones reales serán las de los hombres entre sí?»[1]

Pregunta que ha quedado sin respuesta. El mal —«lo antifinal»[2], lo que le repugna al final— ¿impediría la llegada del Mesías o bien el propio Mesías no podría resolver el problema de lo antifinal? ¿Último problema que provoca el compromiso sartriano?

> «No he querido eso y comprendo que eso es lo que he hecho y que no podía hacer otra cosa.»[3]

La gravedad del acto ha acorralado a Sartre en este punto extremo: ¿podría dejar yo de *grabar* sobre las cosas mi imagen maléfica?

La doctrina del compromiso comienza por el «hay que hacer» y acaba con la pregunta: ¿cómo deshacer?

> «Lo hecho hecho quedará... habría querido... va a reírse... habría querido no haber nacido nunca.»[4]

LA RESURRECCIÓN

La muerte, lo recordamos, había golpeado el cuerpo inmortal del Para-Sí. Y nos habíamos preguntado: ¿cómo restaurar la inocencia del Para-Sí?

El mito permite a Sartre describir una «experiencia» de la muer-

---

[1] *Critique de la raison dialectique*, *op. cit.*, p. 349.

[2] Kant, *Sur l'insuccés en matière de théodicée*, t. 2, *op. cit.*, p. 1395.

[3] *Critique de la raison dialectique*, *op. cit.*, p. 285.

[4] J.-P. Sartre, *Les Séquestrés d'Altona*, Gallimard, «Folio», 1973, p. 364.

te que escapa de lo ontológico. De los personajes de *A puerta cerrada* Sartre dice:

> «Si han comenzado a ser cobardes, nada viene a cambiar el hecho de que fueran cobardes. Por eso es por lo que están muertos, por eso, es una manera de decir que se trata de una muerte viva como estar rodeado por la perpetua preocupación por juicios y acciones que no queremos cambiar.»[1]

Estar muerto es hacer la experiencia de ese punto en que lo Otro «roba» mi acto. Estar muerto es no ser dueño de mi acto. El libre existir se pierde en la esencia muerta en que el sujeto no se reencuentra. La experiencia de la muerte es la de la tumba. Se acabó. Encierro en la finitud: estar muerto o secuestrado es todo Uno.

> «Sabes bien que estoy muerta, dice Inés, y estamos juntos para siempre.»[2]

El hombre comprometido no es libre, incapaz de despegarse, de escapar de la determinación, de la definición por lo Otro. Garcin intenta salir. En vano. Como los tiranos en el más allá descrito por Er de Panfilia.

> «En el momento en que pensaban ascender [del seno de la tierra], la abertura les niega el paso: ella mugía cada vez que uno de aquellos malvados incurables, o que no habían expiado lo suficiente, intentaba salir.»[3]

Ser libre es comprometerse; comprometerse es no ser ya libre, ¡tal es el fondo de la «paradoja ética»[4]! La libertad siempre se revelaría en segundo lugar, pero la muerte la obstaculiza. Es efectiva-

---

[1] *Un théatre de situations*, *op. cit.*, p. 239.

[2] J.-P. Sartre, *Huis clos*, Gallimard, «Folio», 1969, p. 76.

[3] Platón, *La República*, libro X, 615c.

[4] Expresión tomada de la conferencia del 65.

mente verdad que la libertad reclama la inmortalidad, pero en un sentido que ahora desborda lo ontológico. Pues no se puede fingir ignorar la facticidad de la muerte. Estaríamos tentados a hablar de un *postulado* de la libertad en Sartre: la libertad exige *volver a partir*, porque ella es *esperada*... allá lejos.

> «No me siento como una mota de polvo aparecida en el mundo, sino como un ser esperado... »[1]

La muerte no podría ser la palabra final, según el postulado de la libertad. Y por eso es por lo que la paradoja ética abre, en el mito, a la experiencia del juicio. La libertad es-para-el-juicio. Yo soy juzgado por Inès, un tribunal de cangrejos, el siglo XXX, poco importa. Hay juicio. La subjetivación implica el juicio, según el postulado de la libertad.

> «FRANZ: Imagina un cristal negro. Más fino que el éter. Ultrasensible. Se incribe un aliento en él. El menor aliento. Toda la historia está grabada ahí desde el comienzo de los tiempos hasta este chasquido de los dedos.
>
> »LENI: ¿Dónde está?
>
> »FRANZ: ¿El cristal? En todas partes. Aquí. Es el reverso del día. Inventan aparatos para hacer que vibre; todo va a resucitar. ¿Qué? Todos nuestros actos.»[2]

El mito de la inscripción sobre el cristal negro nos devuelve al mito platónico:

> «Desde el momento en que [los jueces] habían pronunciado su sentencia, les ordenaban a los justos que emprendieran a la derecha el camino que ascendía al cielo; después de haber amarrado por delante un letrero (*semeia*) que relataba su juicio; y a los criminales tomar a la izquierda el

[1] J.-P. Sartre *in* S. de Beauvoir, *La Cerémonie des adieux*, Gallimard, 1981, p. 551.

[2] *Les Séquestrés d'Altona*, *op. cit.*, p. 375.

> camino de descenso, llevando también, pero por detrás, un letrero donde estaban marcadas todas sus acciones.»[1]

La cadena semántico-mítica *soma* (cuerpo) — *sema* (tumba) — *semeia* (letrero) esclarece la intriga sartriana: libertad finita (compromiso del cuerpo) — encierro en la tumba de la determinación — inscripción sobre el cristal negro (letrero).

Hay que estar todavía más atento al mito sartriano. ¿No nos amenazan los muertos con una «existencia» peor que la muerte? Después de todo, en tanto que están muertos, Inès, Garcin y Estelle pueden «continuar». La cobardía de Garcin está escrita en alguna parte, para siempre. Pero cada uno ve lo peor: el borrado de la tierra. En el momento de la confesión: «La tierra me ha abandonado.»[2]

Garcin lee lo peor: la nada. La no palabra final: «Acabado: el asunto está clasificado, ya no soy nada sobre la tierra, ni siquiera un cobarde.»[3]

Y Franz podrá responder a la nada: «Todo va a resucitar... todos nuestros actos.»

Lo «absurdo» de la muerte nada podrá contra esta respuesta; Franz se arrojará al Elba con su padre, pero lo hecho no será deshecho. Franz responderá por su acto «en ese día y para siempre»[4].

El postulado de la libertad depende de un principio-esperanza. Si la tierra me ha abandonado, puedo todavía esperar... en ese lugar del juicio. Infierno, artrópodos... cualquier cosa vale más que una «vida no sancionada».

Lo peor: que no haya juicio. Sartre es platónico:

> «La injusticia no parecería algo tan terrible si tuviera que

[1] *La República*, X, 614 cd.

[2] *Huis clos*, *op. cit.*, p. 57.

[3] *Ibidem*, p. 72.

[4] *Les Séquestrés d'Altona*, *op. cit.*, p. 375.

> producir la muerte de quien la recibe en su alma; pues se habría liberado del mal.»[1]

La doctrina del compromiso no va más lejos: el «hay que hacer» de la subjetivación había remitido al imperativo de la universalización que nos conducía a la singularidad-ante-el-juicio. Sartre no dirá más, sino esta alusión final a la «resurrección de los muertos»: ¿podría la tierra no borrarse, al contrario de lo que piensa Estelle?

Habría que regresar a lo antifinal del acto, a lo que se nos escapa. No somos dueños de nuestros actos. Debo dejar de *creer* que el acto es obra de mis manos. Habría que deshacerse de esta creencia para poder esperar deshacerse del peso del acto, sin que por ello él se borre. A este precio, la libertad puede volver a comenzar...

[1] *República*, X, 610d.

Este libro se terminó de imprimir el
26 de mayo de 2006
en la ciudad de Madrid